BYZANTION

REVUE INTERNATIONALE DES ÉTUDES BYZANTINES

fondée en 1924

par Paul GRAINDOR et Henri GRÉGOIRE

TOME LXVII
(1997)

Fascicule 1

Publié avec l'aide financière du Ministère de l'Éducation, de la Recherche et de la Formation de la Communauté française et de la Fondation Universitaire de Belgique

BRUXELLES
1997

ABRÉVIATIONS AUTORISÉES

AASS	*Acta Sanctorum*
AB	*Analecta bollandiana*
ACO	E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*
AHR	*The American Historical Review*
BHG	*Bibliotheca Hagiographica Graeca*
BF	*Byzantinische Forschungen*
BMGS	*Byzantine and Modern Greek Studies*
B-NJ	*Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*
Bsl.	*Bzantinoslavica*
Byz.	*Byzantion*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CA	*Cahiers Archéologiques*
CFHB	*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*
CJ	*Codex Justinianus*
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*
CTh	*Codex Theodosianus*
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DOS	*Dumbarton Oaks Studies*
ΔΧΑΕ	*Δελτίον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*
EEBS	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
EO	*Echos d'Orient*
FHG	C. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum*
GRBS	*Greek Roman and Byzantine Studies*
JG	I. et P. ZEPOS, *Jus Graecoromanum*, I-VIII, Athènes, 1931.
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
JÖB	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*
JÖs	*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistischen Gesellschaft*
JRA	*Journal of Roman Archaeology*
JRS	*Journal of Roman Studies*
Mansi	J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum noya et amplissima collectio.*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*

MM	F. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata medii aevi*, Vindobonae, 1860-1890.
NE	*Νέος Ἑλληνομνήμων*
OCA	*Orientalia Christiana Analecta*
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, 1991
PG	*Patrologia Graeca*
PL	*Patrologia Latina*
PO	*Patrologia Orientalis*
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RE	*Real-Encyclopädie (Pauly-Wissowa)*
REB	*Revue des Études Byzantines*
REG	*Revue des Études Grecques*
RH	*Revue Historique*
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*
ROC	*Revue d'Orient Chrétien*
RSBN	*Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*
SC	*Sources Chrétiennes*
ST	*Studi e Testi*
Syntagma	G. Rallis et M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I-VI, Athènes, 1852-1859.
TIB	*Tabula Imperii Byzantini*
TM	*Travaux et Mémoires*
VV	*Vizantijskij Vremennik*
WS	*Wiener Studien*
Zbor.	*Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta Srpska Akademija Narodna*

SU ALCUNI COPISTI DI CODICI MINIATI MEDIOBIZANTINI (*)

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

GALAVARIS, *Liturgical Homilies* = G. GALAVARIS, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton 1969 (Studies in Manuscript Illumination, 6).

I.MA.G.E.S. = S. J. VOICU - S. D'ALISERA, *I.MA.G.E.S. Index in Manuscriptorum Graecorum Edita Specimina*, Roma 1981.

LAMBROS, *Catalogue* = S. P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, I-II, Cambridge 1895-1900.

La paléogr. gr. et byz. = *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977 (Colloques Internationaux du C.N.R.S., n° 559).

LAZAREV, *Storia* = V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, 2ª ed., Torino 1967.

MARTIN, *Heavenly Ladder* = J. R. MARTIN, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954 (Studies in Manuscript Illumination, 5).

MOSSAY, *Repert. Nazianz.* = I. MOSSAY, *Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus*, I-IV, Paderborn - München - Wien - Zürich 1981-1995 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, N.F., 2. Reihe : Forschungen zu Gregor von Nazianz, 1, 5, 10, 11).

OMONT, *Miniatures* = H. OMONT, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e au XIV^e siècle*, Paris 1929.

Paleografia e codicologia greca = *Paleografia e codicologia greca*. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino - Wolfenbüttel, 17-21 ott. 1983), a cura di D. HARLFINGER e G. PRATO, con la collaborazione di M. D'AGOSTINO e A. DODA, I-II, Alessandria 1991 (Biblioteca di Scrittura e civiltà, 3).

(*) Oltre a quanti ringrazierò nelle note per avermi aiutato in relazione a singole questioni, desidero ricordare qui tutti coloro che mi hanno in vario modo assistito nelle mie ricerche, dandomi preziosi consigli o indicazioni bibliografiche : in particolare Enrica Follieri, Antonis Fyrigos, Santo Lucà, Lidia Perria, p. Vincenzo Poggi, Paolo Tommasi. Particolare gratitudine, inoltre, devo alla Direzione e allo *staff* del *Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze* dell'Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), nelle persone di Bernard Coulie, Justin Mossay, Claude Detienne e Véronique Somers, per la possibilità accordatami di consultare l'archivio di microfilm raccolto dal Centro medesimo e per la fattiva collaborazione prestatami.

PG = J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, voll. 1-161.

Scritture, libri e testi = *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*. Atti del seminario di Erice (18-25 sett. 1988), a cura di G. CAVALLO, G. DE GREGORIO e M. MANIACI, I-II, Spoleto [1991] (Biblioteca del «Centro per il collegamento degli studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia», 5).

SPATHARAKIS, *The Portrait* = I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts*, Leiden 1976 (Byzantina Neerlandica, 6).

Θησαυροί = S. M. PELEKANIDIS - P. K. CHRISTU - Ch. TSIUMI - S. N. KADAS, *Οἱ θησαυροὶ τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Σειρὰ Α'. *Εἰκονογραφημένα χειρόγραφα*, I-IV, Ἀθῆναι 1973-1991 (= IID., *The Treasures of Mount Athos. Illuminated Manuscripts*, trad. ingl. a cura di P. SHERRARD).

WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai* = K. WEITZMANN - G. GALAVARIS, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Illuminated Greek Manuscripts*, Vol. I : *From the Ninth to the Twelfth Century*, Princeton [1990].

INTRODUZIONE

«Scholars of the book have often had occasion to deplore the way Art Historians study ornament in isolation from the books it adorns. But of course it is just as remiss to examine decorated books without recourse to their ornament». Al di là di qualsiasi polemica, in queste parole, pronunciate nel 1988 durante il terzo congresso internazionale di paleografia greca (1), sono sintetizzate le motivazioni che da qualche tempo spingono sempre più di frequente gli studiosi di manoscritti greci — che siano filologi, paleografi o codicologi — e gli storici della miniatura bizantina ad impegnarsi in analisi globali dell'oggetto codice, che superino definitivamente il particolarismo dei singoli punti di vista.

Gli obiettivi che questa tendenza degli studi si prefigge sono molteplici. In primo luogo ci si propone di raggiungere, combinando le metodologie delle diverse discipline, una comprensione migliore di ciascuna testimonianza scritta, allo scopo di datare e localizzare il singolo «pezzo» in modo più preciso. Inoltre, vantaggio non secondario di tale tipo di approccio è che, grazie all'analisi incrociata, è possibile fare nelle varie discipline progressi più rapidi e di portata e solidità maggiori, dal momento che ciascuna delle branche della «scienza del libro» si

(1) A. WEYL CARR, *Thoughts on the Production of Provincial Illuminated Books in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Scritture, libri e testi*, II, pp. 661-688, prec. p. 661.

serve delle altre come di punti d'appoggio per ancorare a determinati contesti, e quindi storicizzare, fenomeni, stili e personalità che costituiscono oggetto del suo studio. Infine, la ricerca di tipo interdisciplinare può forse gettare un po' di luce su un'entità la cui esistenza nel mondo bizantino resta un postulato indimostrato, lo *scriptorium*, permettendo talvolta di ricostruire i rapporti stabili o saltuari intercorrenti fra le varie personalità che collaborano — attraverso le fasi della preparazione dei materiali, della copiatura, dell'aggiunta di ornamentazione, decorazione e legatura — alla produzione di gruppi omogenei di manoscritti tipologicamente correlati.

Su questa linea vuole porsi anche il presente contributo, che, attraverso l'indagine paleografica, propone alcune identificazioni di copisti di celebri manoscritti considerati finora soltanto come oggetti d'arte, e quindi studiati soltanto per le loro miniature. Verranno contestualmente affrontati anche i problemi che queste identificazioni di mani fanno sorgere, e cioè, in molti casi, la necessità di una revisione di localizzazioni e datazioni finora proposte per i codici sulla sola base dello stile pittorico, e, inoltre, la questione del tipo di collaborazione esistente, all'interno dell'*atelier* di copia, fra scribi e decoratori. I casi qui trattati, solo alcuni fra i molti esempi possibili, possano servire a porre le prime basi di una sorta di «anagrafe» dei copisti di codici miniati mediobizantini che potrebbe costituire uno strumento di lavoro utile sia al paleografo che allo storico dell'arte.

1. Anonimo A (XII sec.): *Sinait. gr.* 418, *Paris. gr.* 550 e *Marcian. gr.* Z 57

Fra i più preziosi cimeli che si custodiscono nel Monastero di S. Caterina sul Monte Sinai va annoverato certamente il codice *Sinait. gr.* 418, celebre esemplare miniato della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco (Tav. 1), attribuito in base a considerazioni di carattere storico-artistico al pieno XII secolo (2). Si tratta di un manoscritto membranaceo di piccole dimensioni (ca. 170 × 135 mm) la cui sfarzosa decorazione

(2) Sul manoscritto si vedano soprattutto N. Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, II, Paris 1891, pp. 134-135; Lazarev, *Storia*, p. 254 nota; Martin, *Heavenly Ladder*, specialm. pp. 87-104, 187-189 e pl. LVII-LXXVII; K. Weitzmann, *Illustrated Manuscripts at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Collegeville, Minn. 1973, pp. 18-19 e fig. 23; Weitzmann - Galavaris, *Sinai*, pp. 153-162 (con ricca bibliografia) e pl. XXVI, CLXIII-CLXXIII; Weyl Carr, *Thoughts*... cit., p. 678 e n. 46.

è costituita da un gran numero di miniature, sia a piena pagina, sia entro le testate ornamentali collocate all'inizio di ciascuno dei *λόγοι* che compongono l'opera ascetica (3).

Se finora non ci sono stati dubbi sulla datazione del codice al XII secolo (4), la localizzazione del centro in cui esso fu prodotto si è rivelata, invece, piuttosto spinosa. Da un lato, infatti, la sontuosità ed eleganza della decorazione hanno indotto a pensare ad una produzione costantinopolitana (5) ; ma, d'altro canto, alcune particolarità ritenute «provinciali» (6) sembrano suggerire un'origine diversa, tanto che attualmente si tende a localizzare il manufatto nelle aree orientali ex-bizantine o, ancora più precisamente, sul Sinai medesimo (7). Per spiegare, tuttavia, come si sia potuta realizzare sul Sinai un'edizione illustrata che per il suo livello è un *unicum* in relazione al luogo e all'epoca, senza possibilità di confronto con il resto della produzione

(3) Alle riproduzioni fotografiche citate alla nota precedente si aggiungano quelle repertoriate in *I.MA.G.E.S.*, p. 561, e infine quella contenuta in A. CUTLER - J. W. NESBITT, *L'arte bizantina e il suo pubblico*, Torino 1986, p. 211.

(4) Cf. ad es. LAZAREV, *Storia*, p. 254 nota (ove il manoscritto è inserito in una lista di codici del XII secolo) ; MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 187 ; WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, p. 161.

(5) Gli elementi a favore di una localizzazione nella capitale sono elencati (ma poi ritenuti non probanti) da WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, p. 161 : in particolare si tratta della delicatezza del disegno e dei colori, dell'espressività dei volti, dell'uso abbondante di oro.

(6) Cf. ad es. *ibid.*, pp. 161-162 : i due studiosi notano innanzi tutto una certa rozzezza nell'esecuzione ; l'uso di un blu meno intenso che nei codici «metropolitani» coevi ; la somiglianza con manoscritti di supposta origine provinciale ; e infine il tipo delle palmette poste a coronamento degli angoli delle testate ornate, che, per via del fondo d'oro circolare sul quale sono disegnate, richiamerebbero addirittura «the gold discs marking the *sura* of a Koran or ornament found in headpieces of Christian-Arabic manuscripts».

(7) La tesi, ormai diffusa, della provenienza sinaitica (cf. ad es. MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 189) era stata già formulata da N. KONDAKOV, *Putešestvie na Sinaj v 1881 godu*, Odessa 1882 (supplem. a *Zapiski Imperatorskago Novorossijskago Universiteta* 33 [1882]), pp. 153-154 : lo studioso russo sottolineava come al Monastero di S. Caterina, luogo in cui Giovanni Climaco sperimentò la vita ascetica e scrisse le sue opere, sia stata legata fin dall'inizio la tradizione manoscritta della *Scala*, di cui si conservano sul posto altre quattordici copie oltre a quella di lusso qui considerata (mss. *Sinait. gr.* 416-417, 419-430 : cf. V. GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*, Oxonii 1886, pp. 100-103). Non mi sembra, tuttavia, che esistano motivi seri per postulare una produzione *in loco* di tutti i manoscritti della *Scala* conservati nel Monastero : l'opera ebbe ampia fortuna in tutto il mondo bizantino, e si può senz'altro immaginare che nel corso dei secoli la biblioteca del Sinai ne abbia acquisito esemplari vergati altrove, o possa averne commissionato la produzione ad *atelier* localizzati in altri centri.

locale nota, si fa ormai comunemente ricorso, come nel caso del Cosma Indicopleusta miniato *Sinait. gr.* 1186, all'ipotesi che la decorazione del codice sia stata approntata da un artista di formazione metropolitana, un presunto *outsider* proveniente dalla capitale, che si sarebbe però lasciato influenzare in dettagli minori da tradizioni di marca orientale ([8]).

Anche nel caso di un altro codice miniato coevo, il lussuoso *Paris. gr.* 550 ([9]), esemplare illustrato delle sedici omelie «liturgiche» di Gregorio di Nazianzo che John Rupert Martin ha giustamente avvicinato su basi stilistiche, e per la stretta somiglianza di alcuni particolari decorativi, al Climaco del Sinai ([10]), si riscontra nella letteratura scientifica un'analoga oscillazione fra attribuzioni al centro e alla periferia dell'impero (Tav. 2). Mentre, infatti, Viktor N. Lazarev riteneva il codice di probabile origine periferica, così come altri manoscritti del XII secolo particolarmente ricchi di decorazione zoomorfica ([11]), la critica più recente, invece, pur sottolineando il forte legame con il «provinciale» *Sinait. gr.* 418 ([12]), propende ormai quasi unanimemente per la localizzazione del Gregorio Nazianzeno in un qualche raffinato *atelier* della capitale, considerata anche una pretesa superiorità del pittore del codice parigino rispetto al suo collega sinaitico ([13]). Ancora di recente, tuttavia, Mario Rotili ha riproposto con cautela una vecchia attribuzione del *Par. gr.* 550 all'Italia meridionale, basata sulla lunga nota al f. 1r, che attesta il restauro della legatura del codice nel dicembre

(8) Cf. WEYL CARR, *Thoughts*... cit., pp. 678-679 e n. 46.

(9) Sul codice si vedano specialmente H. BORDIER, *Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1883-1884, pp. 198-203 ; OMONT, *Miniatures*, pp. 52-54 e pl. CVI-CXV ; H. BUCHTHAL, *Some Notes on Byzantine Hagiographical Portraiture*, in *Gazette des Beaux-Arts* 62 (juillet-août 1963) [= *Essais en l'honneur de Jean Porcher*, I], pp. 81-90 ; LAZAREV, *Storia*, p. 193 e figg. 255-258 ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, *passim*, specialm. pp. 242-245 (con bibliografia) e pl. LXXXV-XCV ; MOSSAY, *Repert. Nazianz.*, I, p. 60. Per altre riproduzioni fotografiche cf. *I.MA.G.E.S.*, p. 489.

(10) MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 189.

(11) Cf. LAZAREV, *Storia*, p. 193 e soprattutto p. 251 n. 40 : «Il manoscritto fu preparato, probabilmente, in uno dei monasteri provinciali, su imitazione di modelli metropolitani».

(12) Motivo, questo, che ha indotto ancora Hugo BUCHTHAL (*Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1957, p. 29 n. 4) a postulare per il *Paris. gr.* 550 un'origine orientale, più precisamente palestinese.

(13) GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, pp. 244-245 ; WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, p. 161 : «The Gregory codex is certainly Constantinopolitan...».

1362 su impulso di Neofito, cognominato Filocamno, archimandrita della *μονή* di S. Nicola di Calamizzi (Tav. 3) (14).

Il testo dell'interessante nota, redatta in dodecasillabi quanto mai scorretti per prosodia e numero di sillabe, ed in una lingua che è un vero guazzabuglio di errori ortografici, morfologici e sintattici, difficilmente potrà essere ascritto all'archimandrita, ma sarà invece con buona probabilità frutto della musa e della mano di uno ieromonaco dello stesso monastero, padre Neofito Spanò, che restaurò materialmente la cucitura del codice, o forse ne rifece *ex novo* la legatura (15). La sua grafia, rozza e incerta (16), si inserisce bene fra le testimonianze della cultura scrittoria calabrese del XIV secolo, per via del suo aspetto tradizionale che ancora risente dell'ormai dissolto stile di Reggio, pur aprendosi a forme più libere e nuove, attinte al repertorio delle scritture informali in uso sullo Stretto nel XIV secolo (17). Quanto al contenuto della poesiola, il lettore se ne potrà fare un'idea scorrendone il testo, a quanto ne so ancora inedito (18), che qui trascrivo (19) :

(14) Cf. M. ROTILI, *Arte bizantina in Calabria e in Basilicata*, Cava dei Tirreni 1980, pp. 178-179 e tavv. LXXVIII-LXXX, sulla scia di una serie di studi sull'area calabrese già ripresi e sintetizzati in M. P. DI DARIO GUIDA, *Cultura artistica della Calabria medioevale. Contributi e primi orientamenti*, Cava dei Tirreni 1978, p. 16 e n. 1. Osservazioni sulla diffusione in Italia meridionale del tipo di iniziali zoomorfiche presenti nel codice erano state fatte anche in A. GRABAR, *Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX^e-XI^e siècles)*, Paris 1972 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 8), pp. 97-98 e figg. 355-357.

(15) La legatura attuale è in marocchino rosso decorato a cornici concentriche riempite con motivi, impressi a secco, a cordami e a rombi dai lati concavi, e con piccole margherite dorate. Essa, dunque, non ha nulla a che vedere con quella fatta o riparata da Neofito Spanò (come invece suggeriva BORDIER, *Description...* cit., p. 198 ; cf. anche *Byzance et la France médiévale. Manuscrits à peintures du II^e au XVI^e siècle*, a cura di J. CAIN, J. PORCHER, M.-L. CONCASTY, Ch. ASTRUC, Paris 1958, p. 26), ma si rivela di tipica fattura rinascimentale italiana, localizzabile nella Toscana dell'inizio del XVI secolo (così T. DE MARINIS, *La legatura artistica in Italia nei secoli XV e XVI*, I, Firenze 1960, p. 118 n° 1192).

(16) Alla stessa mano che verga la nota si devono probabilmente anche le indicazioni marginali *λόγος α΄*, *λόγ(ος) β΄*, ecc., apposte in corrispondenza dell'inizio delle omelie : cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 401 e ss.

(17) La grafia di Neofito si può avvicinare, ad esempio, a quella di Giovanni Stabaleres di Siracusa, copista, nel 1335-1336, del *Laurent.* 10,15 (A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, II, Urbana - Chicago - London 1972, pl. 150-151, 249b), e soprattutto a quella dell'Antonio sacerdote che nel 1373 proprio in Calabria, a S. Cristina presso Oppido, vergò il *Vat. gr.* 1973 (ID., *Codices graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scripti annorumque notis instructi*, in Civitate Vaticana 1964, pp. 168-169 e tab. 146 e 202b).

(18) Il breve testo manca, fra l'altro, nel piccolo catalogo di *notulae* da codici italo-greci di P. SCHREINER, *Notizie sulla storia della Chiesa greca in Italia in mano-*

† γριγορίου πόνιμα τοῦ θεολόγου · αὕτη ἡ βεί- | βλος θεολογίαν ἔχει + ὅπερ ὄνισ(εν) μελέτι(ος) πιμίν(..) + | τῆς μον(ῆς) τε αγιου νικολάου + καλαμιτζί(ων) οὕτως τὴν κλή- | σιν ἔχων + καὶ ἐκ[α]τεσκεύασ(εν) νεόφυτ(ος) ὁ νέος + ἀρχ(ι)μαν- |[5] δρίτης μον(ῆς) καλαμιτζήων + οὗ τὴν

scritti greci, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo*. Atti del convegno stor. intereccl. (Bari, 30 apr. - 4 magg. 1969), II, Padova 1972 (= Italia Sacra, 21), pp. 883-908. È soltanto menzionato, invece, in F. Russo, *Storia della Chiesa di Reggio Calabria*, I, Napoli [1961], p. 311, e in D. Minuto, *Catalogo dei monasteri e dei luoghi di culto tra Reggio e Locri*, Roma 1977 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae, XVII, 1), p. 9.

(19) Per comodità del lettore offro qui in nota anche una trascrizione con ortografia normalizzata, senza però correggere le numerose anomalie fonetico-morfologiche [ad es. v. 6 : *ἐκατεσκεύασεν* con doppio aumento per *κατεσκεύασε* ; v. 11 : *θύτη* per *θύτου* ; cf. anche v. 19 : *θεωρῶντες* per *θεωροῦντες*, oppure v. 23 : *συλλαχοῦσιν* per *συλλάχωσι*, o ancora v. 14 : *ἑπτακουσίων* per *ἑπτακοσίων*, con lo scambio italogreco fra *ω/ο* ed *ου*, per il quale vedi G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano 1946 (Studi e Testi, 127), pp. 164-167, e G. Rohlfs, *Historische Grammatik der unteritalienischen Gräzität*, München 1950 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akad. d. Wiss., Philos.-histor. Kl., Jahrg. 1949, Heft 4), pp. 38-41], e le scorrettezze sintattiche [ad es. vv. 9-10 : *Νεοφύτου ... κλῆσιν γὰρ ἔχων Σπανοῦ* ; vv. 13-14 : *ἔτος παρατρέχοντος ... ἔχων* ; vv. 20-21 : *τῷ ὠνήσαντι καὶ τῷ ἀνακαινοῦντι καὶ τοῦ συρράψαντος* (per lo scambio genitivo/dativo cf. Rohlfs, *Historische Grammatik*... cit., p. 205)] e metriche [di undici sillabe il v. 4, di tredici i vv. 11 e 21, di quattordici i vv. 6, 13, 20 e 22 ; privi di cesura regolare i vv. 9, 11, 19 e 21].

Γρηγορίου πόνημα τοῦ θεολόγου,
αὕτη ἡ βίβλος θεολογίαν ἔχει ·
ὅπερ ὤνησεν Μελέτιος πιμιν-(..)
τῆς μονῆς τε ἁγίου Νικολάου
Καλαμιτζίων, οὕτως τὴν κλῆσιν ἔχων,
καὶ ἐκατεσκεύασεν Νεόφυτος ὁ νέος
ἀρχιμαν- |[5] δρίτης μονῆς Καλαμιτζίων,
οὗ τὴν κλῆσιν ἔχοντος τοῦ Φιλοκάμνου,
διὰ χειρὸς ταπεινοῦ Νεοφύτου τε,
κλῆσιν γὰρ ἔχων Σπανοῦ τοῦ λεγομένου,
ἱερομονάχου καὶ ἀναξίου θύτη,
τοῦ καὶ ῥάψαντος τριμαλιᾶς ῥαφίδος.
Ἔτος παρατρέχοντος ἐξ τῶν χιλιοντάδων
πρὸς τοῖς |[10] ἑκατὸν ἑπτακουσίων ἔχων
ἑβδομήκοντα καὶ ἕνα ἅπερ στήκει,
ἰνδικτιῶνος ὡσαύτως πρώτης ἔχων,
ἡλίου σελήνης τε ἕνδεκα κύκλους,
τὸν δεκέ<μ>βριον μῆνα κατεσκευάσθη.
Οἱ ἀναπτύξαντες, καλῶς θεωρῶντες,
λύσιν τῷ ὠνήσαντι καὶ τῷ ἀνακαινοῦντι
|[15] καὶ τοῦ συρράψαντος μετὰ μικρᾶς ῥαφίδος,
τοῦ εὑρεῖν τὴν ἄνεσιν ἐν ἡμέρᾳ τῆς δίκης
ὡς συλλαχοῦσιν τοῖς δεξιοῖς προβάτοις.
Ἀμὴν γένοιτο, κύριε, τοῖς σοῖς δούλοις.

κλήσιν ἔχοντ(ος) | τοῦ φυλοκάμνου + δια χειρ(ὸς) ταπιν(οῦ) νεοφύτου τε + κλή(σιν) | γὰρ ἔχων, σπανοῦ τοῦ λεγομ(ενου) + ἱερομονάχ(ου) και ἀναξίου | θύτι + τ(οῦ) και ράψαντ(ος) τριμαλιὰς ραφίδος + | Ἔτ(ος) παρατρέχοντ(ος) ἔξ τ(ῶν) χιλιῶντάδ(ων) + πρ(ὸς) τὴς |[10] ἑκατὸν ἑπτακουσί(ων) ἔχων + ἑβδομίκοντα (καὶ) | ἑνα ἅπερ στίκη + ιν(δικτι)όνος, ὁσαύτ(ος) πρώτης ἐχων + | ἰλήου, σελίνης τε, ἑνδεκα κύκλους + τὸν δεκευρι- | ον μήνα κατεσκευάσθη + οἱ ἀναπτίξαντες, καλῶς | θεορωντες + λίσην τω ὀνίσαντι, κ(αὶ) τὸ ἀνακενοῦντι + |[15] καὶ τ(οῦ) συνράψαντ(ος), μετα μικρᾶς ραφήδ(ος) + | τοῦ εὑρεὶν τὴν ἄνεσιν ἐν ημέρα τῆς δείκης + ὁ̣ς̣ σ(ην)- | λαχοῦσιν τοῖς δεξιοῖς προβάτ(ης) + ἀμην γένητο | κ(ύρι)ε τῆς σσῆς δοῦλοις : +

«Opera di Gregorio il Teologo, questo libro contiene <scritti di> teologia : lo acquistò Melezio (20) *pimin.* (21), del monastero di S. Nicola di Calamizzi, così denominato, e lo <fece> preparare (22) Neofito, il nuovo archimandrita (23) del monastero di Calamizzi (24), che è chiamato Filocamno, per mano dell'umile Neofito, detto Spanò, ieromonaco e

(20) Questo personaggio potrebbe forse essere il Melezio, monaco di S. Nicola di Calamizzi († 1331), la cui contrastata nomina a vescovo di Gallipoli da parte dell'arcivescovo di Otranto era stata confermata da papa Giovanni XXII il 30 ottobre 1329 (cf. C. D. Poso, *Il Salento normanno. Territorio, istituzioni, società*, Galatina 1988, pp. 120-121 ; A. Jacob, *Gallipoli bizantina*, in *Paesi e figure del vecchio Salento*, a cura di A. de Bernart, III, Gallipoli 1989, pp. 281-312, precis. 292-298) ; ma la mancanza, nella nota, della qualifica di vescovo (a meno che non si debba interpretare come **ποιμένας* l'epiteto di scioglimento incerto *πιμίν.* che ne accompagna il nome) sembrerebbe sconsigliare l'identificazione. - Possibile anche che si tratti del Melezio *sacrista* (= *σκευοφύλαξ* ?) del monastero di S. Nicola di Calamizzi, che il 4 maggio 1362 era stato creato abate del monastero di S. Maria di Trapezomata [cf. A. L. Tautu, *Acta Innocentii PP. VI (1352-1362)*, Romae 1961 (Pontif. Comm. ad redig. Cod. iuris canon. orient., Fontes, ser. III, 10), pp. 261-263, n° 142], in sostituzione del Neofito di cui *infra*, alla nota 23.

(21) In questa oscura parola, abbreviata per sospensione, potrebbe anche nascondersi un soprannome monastico (*πύμαντος* = «l'ultimo»?) o un *Familienname*.

(22) Tale, forse, il senso di *κατασκευάζω* in questo contesto : più avanti (linea 14), l'azione dell'archimandrita Neofito Filocamno viene espressa con *ἀνακαινόω* = «<far> restaurare, rinnovare», da riferirsi probabilmente all'incarico, da lui assegnato allo ieromonaco Neofito Spanò, di riparare la legatura del codice.

(23) Identificabile con il Neofito il cui archimandritato è documentabile fra il 1361 ed il 1365, a quanto risulta dai documenti conservati nell'Archivio Vaticano : cf. F. Russo, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. I, Roma 1974, p. 490 n° 7574, p. 492 n° 7605, p. 493 n° 7611 ; vol. II, Roma 1975, p. 16 n° 7762. Mi sembra preferibile tradurre l'aggettivo *ὁ νέος* come «il nuovo...» (in relazione all'ancora recente elezione ad archimandrita, nel 1361) piuttosto che come «iuniore» (per distinguerlo da un eventuale Neofito *senior*).

(24) Sull'oscillazione grafica *Καλαμιτζίων / Καλαμιτζήων* / ecc. cf. G. Schirò, *Vita inedita di s. Cipriano di Calamizzi dal cod. Sinaitico n° 522*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 4 (1950), pp. 65-97, precis. p. 80 n. 29.

indegno sacerdote, che l'ha anche cucito con ago a tre fili ([25]), correndo l'anno seimila ([26]) settecentesimo oltre ai cento settanta e uno che sono, essendo parimenti la prima indizione, e undici cicli di sole e di luna ([27]), nel mese di dicembre fu preparato ([28]). Voi che l'avete aperto e ben lo rimirate, <chiedete> perdóno per chi l'ha acquistato, chi l'ha restaurato, e chi l'ha ricucito ad ago piccolo, perchè trovino la remissione <dei peccati> nel giorno del giudizio, così da condividere la sorte delle pecore alla destra <del Cristo>. Così sia, o Signore, per i tuoi servi».

Tornando, ora, alla questione dell'attribuzione del codice parigino all'Italia meridionale, va detto che una nota vergata circa due secoli dopo la confezione del manoscritto non può certo, essa sola, costituire un elemento valido per localizzarlo, in assenza di altri indizi convergenti di natura intrinseca, quali particolarità grafiche, o pittoriche, o di fattura materiale, da ricondursi con certezza ad un determinato *milieu* ([29]).

(25) L'aggettivo *τριμαλιός* (= **τριμάλλειος* ?), non registrato nei lessici, va forse ricondotto a *μαλλός*, cf. BORDIER, *Description...* cit., p. 198.

(26) La voce *χιλιοντάς*, d'uso postclassico (cf. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, *s.v.*), così come altre espressioni cronologiche simili a quelle qui utilizzate, si ritrova nelle poesiole-sottoscrizioni dei codici vergati dal copista Lorenzo di Calamizzi (sul quale cf. da ultimo M. RE, *Un nuovo codice vergato da Lorenzo di Calamizzi : il* Crypt. *E. β. VI*, in *Schede medievali* 20-21 [1991], pp. 154-162) : si pensi al *Sinait. gr.* 522, vergato nel 1242 su richiesta dell'archimandrita Cipriano di Calamizzi, e contenente la vita del s. Cipriano fondatore della stessa *μονή* di S. Nicola (colofone in SCHIRÒ, *Vita inedita...* cit., pp. 67-68, vv. 22-24 : *Εὗρε δὲ τέλος ἕκτης χιλιοντάδος | ἄρτι τρεχούσης, πεντήκοντα σὺν ταύτῃ | πρὸς τοῖς ἑκατὸν ἑπτὰ συμμετρουμένοις...*) e all'*Ambros.* B 1 inf. (*gr.* 834), copiato nel 1239-1240 nel monastero di S. Giovanni a Caloveto, presso Rossano (cf. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana - Chicago - London 1972, vol. I, p. 12, vv. 19-21 : *Ἔτυχε δ' ἔτος, ἓξ τῶν χιλιοντάδων | ἑπτακοσίων σαρακοστοῦ ὀγδόου · | ἰνδικτιόνης, δεκάτης τρίτης οὔσης*). È certamente possibile che Neofito Spanò abbia conosciuto le sottoscrizioni di questi o eventuali altri codici perduti scritti da Lorenzo, ai quali poteva avere facile accesso nel suo monastero.

(27) Corretta è solo l'indicazione del ciclo solare, dal momento che il ciclo lunare corrispondente all'*annus mundi* 6871 è, in realtà, il dodicesimo : cf. le tavole in V. GRUMEL, *La chronologie*, Paris 1958 (= Traité d'études byzantines, I), pp. 266ss.

(28) Vedi *supra*, nota 22.

(29) Per quanto riguarda la storia ulteriore del *Paris. gr.* 550, possiamo supporre che esso fosse ancora a Calamizzi nell'ottobre 1457 all'epoca della visita di Atanasio Calceopulo, che trovò sul posto complessivamente quattro copie dell'opera del Teologo : cf. M.-H. LAURENT - A. GUILLOU, *Le «Liber Visitationis» d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Città del Vaticano 1960 (Studi e Testi, 206), p. 40 linn. 31 e 35, p. 42 linn. 5 e 10. Una nota di possesso al f. 1r del manoscritto parigino ci informa, però, che nel 1585 esso era già in Francia, proprietà di Jean Raoult arcidiacono di Rodez, in Aveyron.

Analogamente, non potranno essere significative, in questo senso, le note di possesso greche e arabe del XVI secolo vergate al f. 313v del citato *Sinait. gr.* 418, e attestanti il fatto che all'epoca il codice era già nel monastero di S. Caterina ([30]).

I luoghi d'origine del *Paris. gr.* 550 e del *Sinait. gr.* 418, poiché nulla si sa della loro storia in età anteriore rispettivamente al XIV e al XVI secolo, sembrano dunque condannati a fluttuare, nelle prospettive degli studiosi, dal cuore di Bisanzio ai suoi più remoti avamposti, senza trovare, al di fuori di vaghi criteri di stile o di semplici mode attribuzionistiche, un appiglio che li ancori solidamente ad un'area determinata. La *querelle* «centro o periferia?» non è certo una novità per chi studia, dal punto di vista paleografico o artistico, le testimonianze della cultura libraria bizantina, ed anzi è, in generale, uno dei problemi che più di frequente si presentano a chi si occupa di manoscritti greci. Mi sembra tuttavia che qui, come in altri casi, l'analisi incrociata dell'aspetto figurativo e di quello grafico-codicologico possa aiutare ad impostare la questione su basi più sicure. In particolare, ritengo che il problema dell'origine di questi due codici dovrà essere d'ora in poi

(30) Si tratta, nell'ordine, di :

A) una nota di possesso (XVI sec.) del monastero sinaitico, con minaccia di sanzioni spirituali per chi rubi il manoscritto (*τὸ παρὸν βιβλίον τῆς κλίμακος ὠνομαζόμενον, | ὑπάρχει τοῦ ἁγίου καὶ θεοβαδίστου ὄρους σινᾶ · | καὶ ὁ ξενόσας αὐτὸν ἐκ τῆς αὐτῆς μονῆς, ἔστω | ἀφορισμένως παρὰ τῆς ζωαρχικῆς τριάδος · | καὶ να ἔχει τὰς ἁρᾶς τῶν ἁγίων τιη΄ τῶν ἐν νι- | καία συναθροισθέντων · ἔχω τον καὶ ἐγὼ ἀφορϊ- | σμένον. καὶ να λάβῃ τὴν ἀγκὼν ην τοῦ ἰουδα*), vergata dalla stessa mano che appone la nota di analogo contenuto nel *Sinait. gr.* 319 (cf. D. HARLFINGER - D. R. REINSCH - J. A. M. SONDERKAMP - G. PRATO, *Specimina Sinaitica. Die datierten griechischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Berge Sinai, 9. bis 12. Jahrhundert*, Berlin [1983], p. 25 e Tav. 48b), e seguìta anche qui, come in quel caso, dalla firma a monocondilio di *Ἰωακεὶμ ὁ πάνυ*, patriarca di Alessandria (n. 1448, patr. 1487-1567), che soggiornò sul Sinai a più riprese (cf. *Ἐπετηρὶς Ἑταιρ. Βυζαντ. Σπουδῶν* 7 [1930], pp. 159-179 ; H. L. RABINO, *Le Monastère de Sainte-Catherine du Mont Sinaï*, Le Caire 1938, p. 89 n. 2) ;

B) una nota in arabo che recita : «Questo libro benedetto, il libro di Climaco, è proprietà (*waqf*) del santo monastero del Sinai. Chiunque lo rubi o lo faccia uscire dal monastero, tale persona sia scomunicata e separata dai santi concili e da tutti i Padri. Ha scritto queste righe Macario vescovo di [...]» (per la traduzione mi hanno soccorso a più riprese p. Bassilios Mamdouh Chéhab O.F.M. e p. Vincenzo Poggi S.J., che ringrazio vivamente). La nota è chiusa dalla firma in greco, a monocondilio, del vescovo del Sinai Macario, la cui sottoscrizione si riscontra, come qui, accanto a quella di Ἰωακείμ di Alessandria in sei documenti sinaitici di recente ritrovamento, datati fra il 1548 e il 1554 : cf. GREGORIOS SINAITES, *Τὸ ἀρχειακὸν ὑλικὸν τῶν εὑρημάτων τοῦ ἔτους 1975 εἰς τὴν Ἱ. Μονὴν Σινᾶ*, in *Paleografia e codicologia greca*, I, pp. 571-577, precisam. pp. 575-576 e *ibid.*, II, p. 252 εἰκ. 4.

quanto meno affrontato unitariamente, se si considera che essi sono strettamente legati non solo per l'affinità nello stile delle miniature, ma anche per essere stati vergati da un unico scriba (Tavv. 4-5).

La scrittura dell'anonimo copista, briosa ed elegante, lievemente inclinata a destra, si caratterizza per lo studiato contrasto tra forme enfaticamente arrotondate e tratti angolosi, fra lettere piccole e strette (fig. I, 1-2) ed alcuni nuclei rotondi sistematicamente ingranditi (fig. I, 3-5) o lettere a tratti curvi gonfiate (fig. I, 6-8) ; per l'aspetto leggermente schiacciato, effetto ottenuto riducendo fortemente aste superiori e creste, ed enfatizzando lettere più larghe che alte (come *alpha*, *delta* e *lambda* maiuscoli, *chi* e *psi*) ; per la grande varietà morfologica ; per l'uso di svolazzi irrigiditi in una forma studiata e ripetuti, come quello che conclude l'*alpha* in fine rigo (fig. I, 9), o quello verso il basso dello *zeta* (fig. I, 10-11) ; per la frequente presenza di piccoli ispessimenti alla fine delle aste brevi che scendono sotto il rigo (fig. I, 12-13) ; per la regolarità della forma delle lettere, soprattutto nei tratti curvi, stilizzati secondo archi di cerchio costanti per ogni segno. In generale, si può affermare che si tratta di una grafia più disegnata che scritta, come è dato trovarne spesso nei codici miniati mediobizantini di buon livello, e soprattutto di lusso.

Tra le forme e le abitudini grafiche più caratteristiche si notino ancora : l'uso frequente della forma «moderna» di *epsilon* (31) (fig. I, 14) ; le legature di *gamma*, *iota*, *rho* o *tau* con lettera seguente realizzate in basso «a squadra», con tratto occhiellato angoloso, quasi orizzontale nella prima parte (fig. I, 15-19) ; le numerose legature e pseudo-legature «distese», anche multiple (fig. I, 20-25) ; le inclusioni di letterine in nuclei rigonfi, che contribuiscono a conferire alla scrittura un aspetto lievemente barocco (fig. I, 26).

Certamente di mano del copista, come dimostrano l'identità di *ductus* e tratteggio con la scrittura principale usata per il testo, sono anche le due diverse scritture distintive usate indifferentemente in entrambi i codici : alla *epigraphische Auszeichnungs-Majuskel* utilizzata per buona parte dei titoli si alterna liberamente — e talora con essa si mescola in uno stesso titolo — una speciale scrittura distintiva ottenuta partendo dalla grafia principale e arricchendola fortemente di maiuscole

(31) Su di essa cf. P. CANART - L. PERRIA, *Les écritures livresques des XI^e^ et XII^e^ siècles*, in *Paleografia e codicologia greca*, I, pp. 67-118, precis. p. 72 e nn. 15-16 : nel vasto campione di manoscritti greci presi in considerazione dai due studiosi, essa compare per la prima volta nel 1167, per diffondersi poi verso la fine del XII secolo.

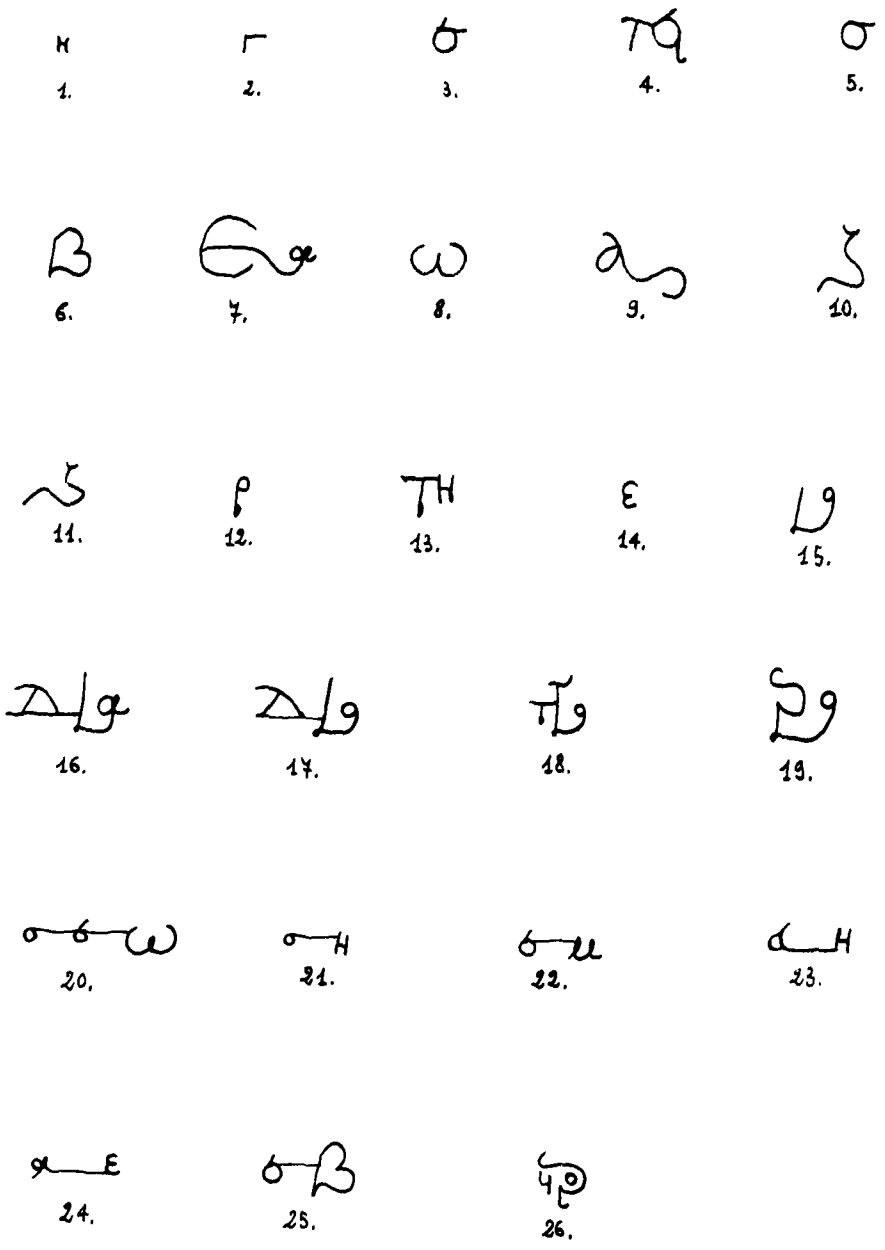


FIG. I.

e di pseudo-legature «distese», riscontrabile soprattutto nei *pinakes* dei due codici (32) (Tav. 6).

In breve, mi sembra si possa parlare di una mano che, con originalità di scelta individuale (33), sviluppa un'elaborata stilizzazione nell'àmbito dei nuovi tipi grafici del XII secolo (34). La soluzione adottata dal copista, che, partendo da una base corsiveggiante, la irrigidisce in forme a contrasto modulare e con forte tendenza all'arrotondamento, presenta infatti punti di contatto soltanto generici con alcuni degli stili recentemente classificati da Paul Canart e Lidia Perria : si pensi in particolare a certe «corsive stilizzate arrotondate» (35), ma anche allo *style epsilon-nu* (36), che però va ben oltre nell'artificioso irrigidimento e nell'esaltazione del contrasto modulare. Tali accostamenti, unitamente all'analisi morfologica, mi spingono ad una datazione più precisa dell'attività del nostro scriba intorno alla metà del XII secolo.

A questo punto, accertata l'identità di copista fra *Paris. gr.* 550 e *Sinait. gr.* 418, è opportuno riconsiderare anche i rapporti che legano i due codici dal punto di vista artistico (37). Come già si è detto, attualmente si ritiene per lo più che essi siano opera di due differenti miniaturisti, attivi in ambienti diversi : un pittore più raffinato, probabilmente a Costantinopoli, per il Gregorio Nazianzeno, uno meno abile e di formazione provinciale, forse operante sul Sinai, per il Gio-

(32) Cf. *Sinait. gr.* 418, ff. 5v-6 e 288v-289 ; *Paris. gr.* 550, ff. 2v-3.

(33) Non conosco, in effetti, altri copisti che giungano a soluzioni simili.

(34) Ad esempio, una certa somiglianza con la grafia principale del nostro copista si può notare nella mano del copista Basilio Anzàs (soprattutto per quanto riguarda la scrittura distintiva) come attestata nel ms. *Hauniens.* 1343 + *Vat. Barb. gr.* 462 (Basilio di Cesarea, databile al XII secolo) : cf. S. G. MERCATI, *Nota sul codex Hauniensis 1343*, in *Classica et Mediaevalia* 17 (1956), pp. 109-118 e 2 tavv. (rist. in ID., *Collectanea byzantina*, II, Bari 1970, pp. 79-86) ; CANART - PERRIA, *Les écritures...* cit., in *Paleografia e codicologia greca*, I, pp. 91-92 ; II, p. 58 tav. 6.

(35) Oltre al codice citato alla nota precedente, si pensi ai mss. *Vat. gr.* 645 e 1191 : cf. CANART - PERRIA, *Les écritures...* cit., in *Paleografia e codicologia greca*, I, pp. 89-91 ; II, p. 57 tavv. 5a-5b.

(36) *Ibid.*, I, pp. 94-95 ; II, pp. 60-62 tavv. 8-10a.

(37) Non mi è possibile, invece, accompagnare al raffronto paleografico una comparazione codicologica approfondita dei due manoscritti. Noterò soltanto che anche le misure dei due codici sembrano correlate, in un rapporto all'incirca di 1 : 2 (*Paris. gr.* 550 : mm 254 × 195 ca. ; *Sinait. gr.* 418 : mm 170 × 135 ca.), ma con valori assoluti che sembrano piuttosto comuni, e dunque non troppo significativi : cf. ad es. le tabelle in R. S. NELSON - J. L. BONA, *Relative size and comparative value in Byzantine illuminated manuscripts : some quantitative perspectives*, in *Paleografia e codicologia greca*, I, pp. 339-353, precis. pp. 349-353.

vanni Climaco. Per salvare questo punto di vista dovremmo ammettere uno spostamento del copista dalla capitale alla provincia o viceversa, e la collaborazione, in due distinti *scriptoria*, con miniaturisti di differenti esperienze e capacità artistiche.

L'ipotesi — in sé non disprezzabile, dal momento che la mobilità dei copisti e in genere degli artigiani del libro è fenomeno tutt'altro che sconosciuto al mondo bizantino — si scontra a mio parere con una serie di difficoltà che la rendono piuttosto fragile. In primo luogo si dovrà considerare il numero cospicuo di elementi decorativi che i due codici condividono : si possono infatti indicare altre notevoli «coincidenze» di disegno fra i due manoscritti, oltre ai vari punti di contatto già indicati da John Rupert Martin (38).

Lo studioso additava innanzitutto una certa somiglianza dei due frontespizi miniati (Tavv. 7-8) : in effetti, lo schema decorativo del f. 4r del Parigino (= *Pa*) è identico a quello del f. 2r del Sinaitico (= *Si*). In entrambi i casi sullo sfondo oro della pagina si staglia una croce ornata che divide il campo in quattro zone, dotata, al centro, di un medaglione circolare, e, alla fine dei bracci, di piccoli elementi ornamentali di «potenziamento» : collocata sul consueto podio a tre gradini, essa è inquadrata in un arco a sesto acuto polilobato, sottolineato da una sinuosa cornice acantiforme, e impostato su colonne con capitelli e basi a volute vegetali ; sopra l'arco, ai lati, troviamo in ambedue i codici elementi di decorazione in stile *Blütenblatt* sul fondo dorato. Quanto alle figure che riempiono gli scomparti creati da questo schema, noteremo subito che gli uccelli posti, in *Si*, ai lati della croce, si ritrovano, leggermente modificati nella postura, anche in *Pa*, dove sono spostati più in alto, a coronamento della miniatura ; il disegno usato in *Si* per i leoni accovacciati, invece, in *Pa* è trasferito, tale e quale, ad altre miniature (39).

Il *verso* del frontespizio ora descritto è occupato in entrambi i codici da una miniatura che ritrae su fondo oro l'autore del libro : Gregorio Nazianzeno stante, rivestito dei paramenti vescovili e con in mano un volume, nel manoscritto di Parigi (40) ; una scena dedicatoria, con Giovanni Climaco nell'atto di porgere la sua opera a Cristo, nel codice

(38) MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 189.

(39) *Pa*, ff. 59v, 166v : cf. OMONT, *Miniatures*, pl. CX, CXII ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 412, 423.

(40) *Pa*, f. 4v : cf. OMONT, *Miniatures*, pl. CVII ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, fig. 400.

sinaitico (41). Significativa, come è stato già notato (42), è anche l'identità formale delle cornici floreali con elementi *Blütenblatt* che racchiudono la scena nei due manoscritti : identità che, possiamo aggiungere, si spinge addirittura sino all'uguaglianza nel numero di fiori impiegati (sette sui lati verticali, cinque su quelli orizzontali), e alla ripetizione delle medesime minuscole cuspidi gigliate ai quattro angoli della cornice.

Si noti inoltre che la stessa tipologia di fascia *Blütenblatt* qui impiegata, caratterizzata da uno schema a cerchi saldati da tratti obliqui, si ripete assai simile anche nelle cornici di alcune testate ornamentali in altri fogli dei due codici (43). Il repertorio di cornici in comune tra *Si* e *Pa* comprende, poi, anche un tipo a cerchi o semicerchi intrecciati, più volte utilizzato (44).

Altre somiglianze fra i due codici in relazione alla tecnica con cui sono ritratte le figure umane sono state già rilevate da Martin (45). Per finire, noterei che *Si* e *Pa* sono accomunati dalla presenza nei margini di piccole miniature aggiuntive scorniciate, anch'esse su fondo oro, che costituiscono vere e proprie vignette con funzione supplementare rispetto alle illustrazioni principali contenute nelle testate (46).

Tutti questi elementi in comune, e soprattutto l'impressionante coincidenza nella decorazione del *recto* e del *verso* dei «frontespizi», mi fanno ritenere con certezza che, così come furono vergati da un solo copista, i due codici furono anche decorati in larga parte da un unico artista o gruppo di artisti, e che dunque, se essi sono frutto di collaborazione fra uno scriba ed almeno un pittore, furono eseguiti con buona verosimiglianza nel medesimo luogo.

(41) *Si*, f. 2v : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, fig. 175 ; WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, fig. 588.

(42) MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 189.

(43) *Pa*, f. 94v : cf. OMONT, *Miniatures*, pl. CXI ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, fig. 415. *Si*, f. 7r : cf. WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, fig. 592.

(44) *Pa*, f. 209v : cf. OMONT, *Miniatures*, pl. CXIII ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, fig. 424. *Si*, f. 5r : cf. WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, fig. 591. *Si*, f. 39r : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, fig. 184 ; WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, fig. 599.

(45) Rimando, ad esempio, a quanto detto da MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 189, a proposito dello «hunchbacked posture» di alcune figure umane nei due codici, giudicato dallo studioso un elemento di maniera che accomuna i due distinti miniaturisti cui i manoscritti sarebbero dovuti.

(46) *Pa*, f. 34v, 153r : cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 408, 422 ; OMONT, *Miniatures*, pl. CXII. *Si*, ff. 13r, 79r, 163r, 193v, 197v, 290r : cf. WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, pl. XXVI (fig. a) e figg. 593, 600, 612, 621, 622, 631 (= MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 178, 185, 197, 206, 207, 216).

È però difficile — forse addirittura impossibile — stabilire quanti furono gli «artigiani del libro» impegnati nella confezione dei due volumi. Ritengo che sarà arduo, in particolare, decidere : a) se la decorazione sia dovuta alla mano di uno o più artisti ; b) se essa fu in tutto o almeno in parte opera del copista, la cui grafia rivela una non comune attenzione al dato estetico. Le due questioni non sono fini a se stesse : esse non soltanto coinvolgono il concetto — discusso per quanto riguarda il mondo bizantino — di *scriptorium*, ma pongono anche il problema della localizzazione dei due distinti prodotti librari, in quanto se, da un lato, è facile ipotizzare che un singolo artista-copista si sia spostato da un luogo all'altro dell'impero, recando con sé tecniche e stili grafici e ornamentali (47), d'altra parte è meno probabile che un intero *atelier* abbia cambiato radicalmente di posizione geografica. Si tratta comunque di quesiti con i quali dovranno cimentarsi soprattutto gli storici della miniatura, e che in ogni caso vanno affrontati sulla base della visione diretta dei due volumi, e non sulla scorta di fotografie e microfilm, come giocoforza è costretto a fare, per il codice sinaitico, chi scrive. È possibile, tuttavia, fare qualche osservazione preliminare in merito.

In relazione al primo problema, e cioè al numero dei decoratori impegnati nell'illustrazione dei due codici, va notato che accanto alle tante innegabili somiglianze esistono anche alcune divergenze notevoli fra i due manoscritti. Innanzitutto, differente è l'uso della decorazione zoomorfica, che nel Giovanni Climaco si riduce a qualche coppia stilizzata di uccelli affrontati, soprattutto in cima alle testate ornamentali, e ai due leoni del frontespizio, mentre diventa assolutamente preponderante nel Gregorio Nazianzeno. Il manoscritto parigino si distingue infatti per la frequenza, la varietà e la precisione della rappresentazione naturalistica di infinite specie di animali reali e fantastici (volatili di ogni tipo, leopardi, leoni, orsi, arieti, grifoni, cervi, ecc.), collocati sopra, o accanto, o all'interno delle testate ornamentali.

(47) Come ha rilevato, commentando analoghi tentativi di individuazione di personalità e rapporti di copisti e artisti in codici mediobizantini, Guglielmo Cavallo (*Bisanzio fuori di Bisanzio*, Palermo 1991, p. 13), «resta sempre sullo sfondo e senza risposta la domanda se manoscritti di questo tipo sono veramente opera di uno stesso scriptorium o non piuttosto opera delle medesime mani ; e le mani possono spostarsi, trasmigrare, scrivere per committenti diversi e lontani quando non siano legate, come in Occidente, alla costrizione di una comunità, di una scuola, di un indirizzo. Centro e periferia nel mondo bizantino diventano, così, termini di una continua dissolvenza».

Esso è, inoltre, più vivace ed esuberante del sinaitico anche nell'utilizzazione della decorazione vegetale e nella rappresentazione della figura umana al di fuori delle miniature narrative, in vignette di genere : lo si nota soprattutto nelle scenette con alberi e animali, o con episodi di vita quotidiana — giochi di bambini, scene pastorali, circensi, venatorie — che affiancano le testate ornamentali, venendo così ad occupare la porzione di spazio che in genere è riservata alle stilizzate palmette sassanidi del repertorio tradizionale, ancora usate, invece, nel più sobrio manoscritto sinaitico. L'inserzione in *Pa* di tali vivaci scenette naturalistiche, di gusto decorativo, insieme all'uso di iniziali figurate invece che con semplice ornato, ne arricchisce notevolmente l'apparato illustrativo rispetto a *Si* (48), rendendo così superfluo, e dunque sporadico, il ricorso al già citato tipo di vignette marginali aggiuntive a fondo oro, che invece caratterizza in modo massiccio *Si* (49).

La prima ipotesi che si può formulare è che questa importante diversità sia la spia della presenza di mani di miniatori diversi, e forse dell'impiego, nella confezione del codice parigino, fianco a fianco con l'artista o gli artisti responsabili della decorazione del codice sinaitico, di maestranze particolarmente versate in questo genere di decorazione zoomorfica e «naturalistica». Una parziale conferma a questa ricostruzione sembrerebbe a prima vista venire dalla differenza di gamma cromatica. La tavolozza impiegata nelle miniature a piena pagina e di testata e nelle iniziali maggiori di *Pa* è, in effetti, piuttosto classica, incentrata sul blu (pallido, come in *Si*), sull'oro, su viola e rosso carminio squillanti, e su un verde scuro piuttosto opaco, mentre più rare sono le concessioni a colori meno canonici, come il giallo limone chiaro ; nella decorazione secondaria naturalistica di *Pa*, invece, così come nelle figure di animali poste sopra le testate o in medaglioni al loro interno, accanto a queste stesse tinte tradizionali hanno un ruolo dominante colori più acquarellati e sfumati, tra i quali il beige, il marrone, un azzurro molto diluito, i gialli oro e limone, il vermiglio, utilizzati più liberamente e con accostamenti inusuali.

Non si deve sottovalutare, però, la forza della tradizione, che potrebbe aver indotto anche uno stesso ed unico artista a fare scelte cromatiche diverse in rapporto alle varie parti della decorazione del

(48) Sulla ricchezza di tale tipo di illustrazioni «decorative» nel *Paris. gr.* 550 cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, pp. 164-176.

(49) Due soli casi nel codice parigino contro i sette del sinaitico : cf. *supra*, alla nota 46.

codice parigino : un approccio più ancorato a modelli e tinte tradizionali nelle illustrazioni principali, maggiore spontaneità e varietà di colori nelle scenette di genere.

Per quanto riguarda invece l'assenza in *Si* e, per contro, la presenza in *Pa* di tale decorazione naturalistica secondaria, si tenga presente che motivi sufficienti a spiegare questa diversità fra i due manoscritti possono essere anche un diseguale livello di committenza, o una diversa destinazione del prodotto librario (forse la biblioteca di un monastero per il Giovanni Climaco, mentre il Gregorio Nazianzeno potrebbe essere stato confezionato per un committente aristocratico o per l'uso liturgico d'apparato in una chiesa), o anche semplicemente la disponibilità di modelli non ugualmente ricchi nel corredo di miniature, o infine la differente tradizione decorativa legata al carattere dell'opera da illustrare (50).

Quanto alla seconda questione formulata più in alto, se cioè alla mano del copista siano anche dovute, almeno in parte, le miniature (51), difficilmente sarà possibile giungere ad un giudizio definitivo. Va però sottolineato che nei due manoscritti esiste una forte interazione fra scrittura e illustrazioni.

Infatti, per cominciare, le iniziali ornate «mordono» il testo, in modo tale che la scrittura viene ad avvolgerle seguendone da presso i contorni. Ciò si verifica in misura più rilevante in *Pa*, nel quale alcuni esempi rivelano come all'ideazione o forse addirittura al disegno dell'iniziale figurata seguisse solo in un secondo tempo la copiatura del testo (52) ;

(50) Esistono, in effetti, altri manoscritti mediobizantini di omelie nazianzeniche che presentano sfarzo e ricchezza di motivi naturalistici e di genere in tutto analoghi a quelli del *Paris. gr.* 550, come ad es. il *Taurin. Bibl. Univ.* C.I.6 (cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, pp. 259-260 e figg. 19-60) e il *Paris. gr.* 533 (*ibid.*, pp. 236-239 e spec. pl. 237-240). Quanto al *Sinait. gr.* 418, invece, si tratta forse della più sontuosa fra le edizioni miniate note della *Scala Paradisi* accanto al *Vat. gr.* 394 (sul quale vedi *infra*, pp. 25 ss.), che però si rifà ad un differente ciclo illustrativo : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, pp. 122-123.

(51) Caso tutt'altro che raro nel mondo bizantino : tra i più noti copisti-decoratori si ricordino, per il XII secolo, il Teofane dei «Vangeli di Melbourne» (*Nation. Gall. of Victoria*, cod. 710/5 : cf. SPATHARAKIS, *The Portrait*, pp. 76-78) e per l'epoca più recente Teodoro Agiopetrita, la cui attività è documentata fra il 1277-8 e il 1307-8 (cf. R. S. NELSON, *Theodore Hagiopetrites. A Late Byzantine Scribe and Illuminator*, Text, Wien 1991 [Österr. Akad. d. Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, Denkschriften, 217. Veröff. der Kommission für Byzantinistik, IV], specialm. pp. 38 e ss.).

(52) Tra i casi più significativi si vedano le iniziali di *Pa* ai ff. 59v (M), 204r (Φ), e soprattutto 232r (Π) : cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 412, 421, 425 (= OMONT, *Miniatures*, pl. CX, CXIII, CXIV).

in *Si*, invece, la mano che ha eseguito le semplici iniziali ornate aniconiche fa qualche volta fatica ad organizzarsi, evidentemente a posteriori, negli spazi pur giudiziosamente predisposti dal copista (53).

Inoltre, come si è già detto, le due diverse tipologie di scrittura distintiva usate per titoli e *pinakes* sono anch'esse di mano del copista : non offrono, dunque, prove certe della presenza nella confezione del manoscritto di mani diverse da quella del copista medesimo (54). Anzi, il fatto che spesso questi titoli in *Si* siano posti all'interno delle testate ornate, in spazi rettangolari o polilobati appositamente risparmiati sulla pergamena (55), e anche in *Pa* si dispongano in zone lasciate libere dalla decorazione, seguendone il disegno (56), sembra indicare, se non identità, almeno una stretta collaborazione fra la mano che scrisse e la mano o le mani che ornarono il codice.

Tuttavia, questa forte interazione — va ribadito — non è certo motivo cogente a ritenere che decorazione e scrittura del codice siano dovute esclusivamente ad un unico artista-copista : come premesso, restiamo per ora all'oscuro sul numero di artigiani che confezionarono i due manoscritti, e rimane indeterminato se, studiando questi raffinati volumi, abbiamo a che fare con una singola eccezionale personalità, magari attiva sotto diverse latitudini, o invece con un organizzato *atelier* miniatorio, da localizzarsi con ogni probabilità nella capitale, o almeno in uno dei maggiori centri del mondo di cultura bizantina.

Quando il presente lavoro era ormai pronto per la stampa mi sono imbattuto in un terzo codice da attribuirsi al calamo dell'«anonimo A», il ms. *Marcian. gr.* Z 57, contenente le omelie di Basilio di Cesarea (Tav. 9) (57).

(53) Vedi soprattutto le minime sovrapposizioni dell'iniziale sulla scrittura in *Si*, ff. 132r (E), 184v (Y), 193v (Π) : cf. WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, figg. 608, 619, 621 (= MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 193, 204, 206).

(54) Ciò è vero ovunque, tranne che per la maiuscola epigrafica usata per la didascalia inserita, accanto alle figure, sul fondo oro della già citata miniatura con scena dedicatoria di *Si*, f. 2v : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, fig. 175 (= WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, fig. 588). Forma e tratteggio di alcune lettere (soprattutto *chi*, *kappa*, *omega*) mi fanno pensare ad una mano differente da quella del copista, e dunque in questo caso, a meno che la didascalia non vada considerata un'aggiunta più tarda, potremmo trovarci di fronte alla grafia di un artista responsabile, almeno in parte, dell'illustrazione del codice.

(55) *Si*, ff. 5r, 7r, 13r, 193v, 197v : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, fig. 178, 206, 207 (= WEITZMANN - GALAVARIS, *Sinai*, fig. 591-593, 621, 622).

(56) Cf ad es. *Pa*, ff. 30r, 37r, 72r, 83r : GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 409, 410, 413, 414 (= OMONT, *Miniatures*, pl. CVIII-CXI).

(57) Descritto con qualche imprecisione in E. MIONI, *Codices Graeci manuscripti*

Si tratta anche in questo caso di un esemplare illustrato, sebbene di livello più modesto rispetto ai manoscritti di Parigi e del Sinai. Le miniature, infatti, sono soltanto due : a) a f. 2v, un'illustrazione a piena pagina che rappresenta s. Basilio a figura intera, stante e con un libro in mano. Per stile, colori, funzione e tipologia tale illustrazione è estremamente simile ai ritratti d'autore nel verso dei frontespizi degli altri due codici esaminati, dei quali condivide la foggia della cornice con elementi *Blütenblatt* (58) ; b) a f. 3r, invece, si trova una testata ornamentale in cui il busto del Cristo è racchiuso in uno schema a quadrilobo (59). L'ornamentazione, poi, limitata a semplici fasce in stile *Blütenblatt*, ad iniziali maggiori con intrecci ed elementi vegetali, e ad una sola *pyle* a f. 208r, trova paralleli stringenti proprio nelle iniziali aniconiche e nelle cornici delle testate del *Sinait. gr.* 418.

Quanto all'aspetto propriamente paleografico, si noterà che : la grafia non presenta differenze rilevanti, per *ductus* e morfologia, rispetto a quella che troviamo negli altri due manoscritti vergati dal nostro anonimo copista ; anche qui viene usata per il *pinax* (f. 1r) la stessa scrittura distintiva, ottenuta arricchendo di maiuscole e legature «distratte» la minuscola utilizzata per il testo ; di mano del copista è anche la didascalia (*ὁ ἅγιος Βασίλειος*), tracciata in rosso sullo sfondo dorato, ai lati del volto del santo rappresentato nel citato frontespizio (f. 2v), cosa che conferma quanto detto sopra circa la stretta interazione fra artista e scriba in questo gruppo di codici. Dal punto di vista codicologico, va detto che la *mise en page* differisce rispetto a quella degli altri manoscritti (su due colonne, invece che a piena pagina ; 32-33 righe per pagina, contro le 27 del *Paris. gr.* 550 e le 22 del *Sinait. gr.* 418) ; tuttavia, le dimensioni assolute del codice (mm 285 × 200 ca.) non sono troppo lontane da quelle del manoscritto parigino (vedi *supra*, nota 37) ; inoltre, il tipo di rigatura (32E2 Leroy) è affine a quello che ho potuto accertare direttamente nel codice parigino (32D1 Leroy) (60).

Anche in questo caso, non abbiamo elementi extrapaleografici che aiutino a ricostruire origine e datazione del codice. A poco servono, infatti, le note di possesso, come quella di mano tardiva (XIV-XV secolo) a f. 2r, «*ἰω(άννου)*·

Bibliothecae Divi Marci Venetiarum, I. *Thesaurus antiquus. Codices 1-299*, [Roma 1981] (Ministero per i Beni culturali e ambientali, Indici e Cataloghi, n.s. VI), p. 82. Cf. anche S. Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de Saint Basile*, Lund 1953, pp. 110-111 ; I. FURLAN, *Contributo alla ritrattistica agiografica bizantina attraverso nuove miniature della Biblioteca Marciana*, in *Arte Veneta* 32 (1978), pp. 5-9, precis. pp. 7-8 (dove il codice marciano viene già accostato per lo stile pittorico al *Paris. gr.* 550) ; ID., *Codici greci illustrati della Biblioteca Marciana*, II, Milano 1979, pp. 19-21, Tav. IV e fig. 12.

(58) FURLAN, *Codici greci...* cit., II, Tav. IV.

(59) *Ibid.*, fig. 12.

(60) Ignoro, invece, quale sia il tipo di rigatura utilizzato nel *Sinait. gr.* 418.

τοῦ κωνσταντῆ. (ἰνδ.) γ'», o come la tipica annotazione greco-latina di mano del cardinale Bessarione, a f. 1r (61).

2. Costantino, copista del *Vat. gr.* 394, dell'*Athous Dionys.* 61 e dell'*Athous Iber.* 463 (xi sec. ex.)

Verrà preso ora in esame il caso di un copista cui si devono, come cercherò di dimostrare, tre codici miniati di contenuto in parte identico a quello dei manoscritti già analizzati.

Primo rappresentante di questo nuovo terzetto è il *Vat. gr.* 394, un altro esemplare della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco (62), arricchito di scolii marginali e illustrato con una nutrita serie di piccole vignette, caratterizzate da rigore ascetico e netta predilezione per i toni scuri (Tavv. 10-11). L'esame stilistico delle miniature, celebrate per la loro sapienza esecutiva e vivacità (63), ha indotto gli storici dell'arte a datare il codice intorno alla fine dell'xi secolo, e a localizzarne la produzione nella capitale (64).

Per quanto riguarda l'aspetto paleografico, invece, si può dire che la scrittura del codice, minuta, regolare e lievemente inclinata a destra, può essere inserita in linea generale nel filone della *Perlschrift* in via di dissoluzione, con tratti allungati e ampia interlinea, come si presenta ad esempio già nel *Vat. gr.* 752, del 1059 ca. (65), e nel famoso «Salterio

(61) Nel 1468 il codice passò a S. Marco : si veda l'inventario dei codici donati dal Bessarione in T. Gasparrini Leporace - E. Mioni (a cura di), *Cento codici bessarionei*, Venezia 1968, p. 119 : «154. Item eiusdem [*scil.* s. Basilii] moralium orationes XXVII, in pergameno».

(62) Sul codice si vedano soprattutto Martin, *Heavenly Ladder*, specialm. pp. 47-87 e 177-181, figg. 67-132 ; I. Spatharakis, *Corpus of Dated Illuminated Greek Manuscripts to the Year 1453*, Leiden 1981 (Byzantina Neerlandica 8, 1-2), vol. I, p. 77 n° 316, vol. II, figg. 555-556. Ulteriore bibliografia in : P. Canart - V. Peri, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970 (Studi e Testi, 261), p. 423 ; M. Buonocore, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, II, Città del Vaticano 1986 (Studi e Testi, 319), p. 824 ; M. Ceresa, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)*, Città del Vaticano 1991 (Studi e Testi, 342), pp. 340-341. Per altre riproduzioni fotografiche cf. *I.MA.G.E.S.*, p. 246.

(63) Famosa, fra le altre, la scenetta dello stolto che cerca di afferrare la propria ombra (f. 18r), con riferimento a Io. Clim., *Scala Parad.* 3 (*PG* 88, col. 669 C 10-12) : cf. Martin, *Heavenly Ladder*, pp. 57-58 e fig. 76.

(64) Cf. ad es. Lazarev, *Storia*, p. 191 ; Martin, *Heavenly Ladder*, pp. 179-180.

(65) K. Lake - S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the Year 1200*, VIII, Boston, Mass. 1937, pl. 526 ; Spatharakis, *Corpus...* cit., I, pp. 23-24 ; II, pl. 121-122.

di Teodoro» *Londin. Brit. Libr. Add.* 19.352, dell'anno 1066 (66). In effetti nel Climaco vaticano spiccano, rispetto al corpo ridotto dei nuclei, alcune legature o lettere ingrandite (soprattutto nei tratti obliqui di *alpha*, *kappa* e *lambda* maiuscoli, ma anche in *delta*, *lambda* e *chi* minuscoli), e vengono enfatizzati svolazzi, aste e prolungamenti inferiori, che tendono ad incunearsi profondamente nell'ampio spazio interlineare (67).

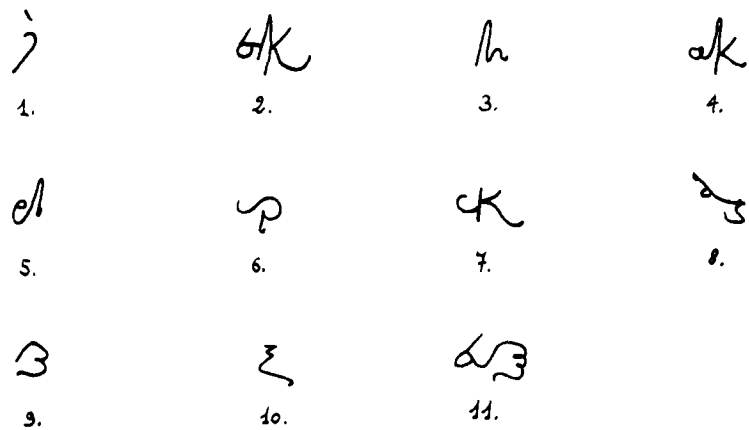


FIG. II.

Tra gli elementi più caratteristici di questa mano, inquadrabile evidentemente nel clima grafico della seconda metà dell'XI secolo, noterei, oltre all'aspetto generale piuttosto rigido, il segno di abbreviazione tachigrafica per *δέ*, che si presenta stretto, arrotondato in alto e fortemente prolungato sotto il rigo (fig. II, n° 1), e soprattutto il vezzo di iniziare di frequente lettere come *kappa*, *eta*, *iota*, con tratti raddoppiati di eredità corsiva, anche indipendentemente dalla presenza di legature anteriori (fig. II, n^{i} 2-5) (68). Quest'ultimo uso, unitamente all'aspetto

(66) LAKE e LAKE, *Dated...* cit., II, Boston, Mass. 1934, pl. 129-130 ; SPATHARAKIS, *Corpus...* cit., I, p. 27 ; II, pl. 146-147. Al copista del *Londin. Brit. Libr. Add.* 19.352 sembra vada attribuito anche il *Vat. Barb. gr.* 372, che in ogni caso partecipa della medesima tendenza grafica : cf. *Splendori di Bisanzio. Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia*, Milano 1990, p. 218.

(67) Il rapporto fra interlinea e altezza media dei nuclei è di circa 5 : 1.

(68) Si tratta di una moda cancelleresca già antica : si pensi ad es. al papiro di Saint Denis, dell'VIII secolo (cf. A. SIGALAS, *Ἱστορία τῆς Ἑλληνικῆς γραφῆς*, 2. ἔκδ.,

un po' artificioso della scrittura e alla citata tendenza a scandire l'interlinea con lettere ingrandite e prolungamenti di tratti, ricorda stilemi grafici tipici della pratica documentaria, in voga soprattutto nella cancelleria imperiale mediobizantina. In àmbito librario, invece, la grafia del copista del *Vat. gr.* 394 trova i migliori paralleli nei codici nazianzenici *Londin. Brit. Libr. Add.* 24.381, manoscritto miniato databile al 1088 circa ([69]), ed *Oxon. Aedis Christi gr.* 6 (*Wake* 6), del 1081 ([70]).

Mi sembra dunque piuttosto verosimile una datazione intorno al 1075 o poco oltre anche per il *Vat. gr.* 394 e per il suo copista Costantino, che, alla fine del volume (f. 213v) ([71]), si firma in un colofone in carminio sfortunatamente piuttosto scarno : † *εὔχου κ(υρ) νίκ(ων) καὶ | ὑπὲρ ἐμ(οῦ) τοῦ ταπει- | νοῦ κωνσταντ(ί)ν(ου) καὶ ἁ- | μαρτωλοῦ* † («Prega, ser Nicone, anche per me, il misero Costantino peccatore»).

Per quanto riguarda, poi, l'ambiente in cui il codice fu preparato, va detto che, come ha notato Robert Devreesse, il nome del personaggio cui lo scriba richiede preghiere nella sottoscrizione, Nicone, compare anche al f. 155r, dove, in uno scolio apposto in margine dalla stessa mano del copista Costantino in corrispondenza della fine della *Scala*, si legge un'apostrofe di esortazione alla pratica ascetica che recita : † *ἀγωνίζου κυρ νίκ(ων) | ἵνα φθάσ(ῃς) τὸ μέτρον τουτ(ο)...* («Lotta, ser Nicone, per giungere a questo grado...») ([72]). Nicone, dunque, che tutto

Θεσσαλονίκη 1974 [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 12], p. 277 fig. 214 ; per la datazione vedi B. HEMMERDINGER, *La date du papyrus de Saint-Denis et la minuscule grecque*, in *La paléogr. gr. et byz.*, pp. 519-521). Forme estremamente simili a quelle del nostro codice si riscontrano, però, proprio in una serie di atti della cancelleria imperiale della seconda metà dell'XI secolo conservati negli archivi del Monte Athos. Si veda soprattutto il documento più vicino graficamente, un crisobollo per Lavra di Alessio I Comneno dell'agosto 1084, in P. LEMERLE - A. GUILLOU - N. SVORONOS - D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, I, *Des origines à 1204*, Paris 1970 (Archives de l'Athos, 5), pp. 247-251 e pl. XLVIII-XLIX.

(69) La datazione è presunta, sulla base di una nota apposta nel 1668, nella quale si asserisce che il codice era stato copiato 580 anni prima : cf. LAKE e LAKE, *Dated...* cit., II, p. 16 e pl. 132 ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, p. 227 e figg. 94-96.

(70) LAKE e LAKE, *Dated...* cit., V, Boston, Mass. 1936, p. 14 e pl. 333-334 ; I. HUTTER, *Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften*, 4. *Oxford, Christ Church*, Stuttgart 1993, Bd. I, Farbtaf. I e pp. 45-48 ; Bd. II, Taf. 266-282.

(71) Qui e in séguito mi rifaccio, come ormai d'uso, alla numerazione dei fogli più antica ad inchiostro, piuttosto che all'imprecisa numerazione recente a matita (così già R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*. II. *Codices 330-603*, in Bibliotheca Vaticana 1937, pp. 93-94).

(72) Cf. DEVREESSE, *Codices...* cit., p. 94.

ci induce a ritenere il committente del codice, deve essere stato un religioso (73), con ogni probabilità influente membro di una comunità monastica che aveva l'interesse e i mezzi necessari all'acquisizione di una copia di rappresentanza, come questa, del testo principe della letteratura ascetica bizantina (74). Il nome proprio *Νίκων*, d'altronde, ben si adatta all'ambiente monastico (75), né costituisce una difficoltà in questo senso il titolo *κύριε* (voc. *κῦρ*) che ad esso è abbinato nel *colophon*, e che è generalmente utilizzato per personaggi di riguardo, sia laici che ecclesiastici (76).

Il monastero cui Nicone apparteneva può essere identificato con sicurezza grazie a due didascalie di prima mano che accompagnano le vignette : infatti a f. 17v si legge *ὁ (μον)αχ(ὸς)* (77) *ἀπερχόμ(ενος) εἰς τ(ὸ) κοινόβιο(ν) τοῦ λουφαδίου*, mentre a f. 78v viene messo in bocca a Giovanni Climaco l'elogio di un monaco *νικόλα(ος) ὁ ἐν τ(ῷ) λουφαδ(ίῳ)* per aver saputo raggiungere la perfetta *ἀναισθησία* (78). In effetti il cenobio del Luphadion, o Lophadion (= «della collinetta»), altro non è che il convento costantinopolitano di S. Giovanni Prodromo presso la porta di S. Romano, anche noto come *μονὴ τοῦ κῦρ Νικολάου* (79) dal nome di colui che lo fondò intorno al 1060, il futuro

(73) Forse è proprio Nicone il monaco ritratto ai piedi di Cristo, sullo scalino più alto della *κλῖμαξ*, nello stesso foglio 155r : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, fig. 132.

(74) Confratelli di Nicone sono rappresentati su vari gradini della scala ai ff. 18v (Saba), 71r (Pietro), 78v (Nicola : vedi più avanti), 90v (Agapio) : cf. *ibid.*, figg. 77, 103, 107, 109. Un santo monaco defunto (più che l'abate, come si legge in SPATHARAKIS, *Corpus...* cit., I, p. 77) sembra essere invece l'*ὅσιος πατὴρ Ἰσαάκ* ritratto al f. 49r, cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, fig. 95.

(75) Come è noto, in ambiente bizantino la rinuncia al mondo espressa nell'atto della monacazione si esprimeva sovente nel cambiamento del nome di battesimo in un nuovo nome, frequentemente attinto al repertorio onomastico dei santi monaci più celebri venerati dalla Chiesa ortodossa, ad auspicio di emulazione delle loro virtù. In questo caso, in particolare, Nicone è nome di solida tradizione monastica, portato ad esempio da s. Nicone Metanoeite, cf. O. LAMPSIDIS, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, Ἀθῆναι 1982 (Ἀρχεῖον Πόντου, παράρτημα 13 = Πηγαὶ τῆς ἱστορίας τῶν Ἑλλήνων τοῦ Πόντου, 4).

(76) Cf. E. KRIARAS, *Λεξικό της μεσαιωνικής Ελληνικής δημώδους γραμματείας. 1100-1669*, vol. IX, Θεσσαλονίκη 1985, pp. 47-48, *s.v.* «*κύρης*» (cf. specialm. p. 48, 2α : *Ὡς τιμητική προσηγορία ή προσφών. αυτοκρατόρων, εκκλησιαστικών ή κοσμικών αρχόντων, καθώς και ιερωμένων*). Si veda anche il *κῦρ ἡγούμενος* ritratto ai ff. 61v, 101v e 213r del coevo *Par. gr.* 74 (SPATHARAKIS, *The Portrait*, figg. 29, 33, 36).

(77) Segue uno spazio vuoto, che forse era destinato ad accogliere il nome proprio del monaco qui effigiato.

(78) Le due didascalie sono segnalate in DEVREESSE, *Codices...* cit., p. 94.

(79) Cf. R. JANIN, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, 2ème éd., Paris 1964 (Archives de l'Orient Chrétien, 4A), p. 382 ; ID., *La*

patriarca Nicola III Grammatico (1084-1111) ([80]). Se, anzi, nel ritratto del monaco Nicola al f. 78v, al quale si riferisce la seconda didascalia citata, dovessimo riconoscere l'effigie del futuro patriarca ([80bis]), avremmo un *terminus ante quem* per la confezione del manoscritto, che dovrebbe essere anteriore al 1084, dal momento che la legenda non nomina il titolo di patriarca assunto da Nicola in quell'anno. In ogni caso, il codice deve essere stato scritto e decorato in un'epoca in cui già esisteva il monastero del Lophadion, e dunque dopo il 1060 circa. Tutto ciò pare costituire una buona conferma extrapaleografica alla datazione intorno al 1075 proposta sopra.

Nel caso del *Vat. gr.* 394, dunque, ci troviamo di fronte ad un manoscritto confezionato con tutta probabilità per una comunità monastica. Ad una committenza laica rimanda invece con certezza, come si vedrà, il secondo codice che qui propongo di attribuire al calamo di Costantino, e cioè l'esemplare miniato delle omelie liturgiche di Gregorio di Nazianzo ms. *Athous Dionys.* 61 (*nunc* 53) ([81]), unanimemente ritenuto di provenienza costantinopolitana e attribuito al secolo XI ([82]) o XI-XII ([83]). Questo secondo codice (Tav. 12) fu trascritto, infatti, per un dignitario di corte, come attesta la miniatura a piena pagina al f. 1v che lo ritrae a figura intera accanto a s. Gregorio Nazianzeno ([84]). Il viso imberbe e i lunghi capelli neri del personaggio hanno fatto pensare che si trattasse di un giovane aristocratico, o di un eunuco del séguito imperiale ([85]).

géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, 1. *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Œcumenique*, III. *Les églises et les monastères*, 2ème éd., Paris 1969, pp. 418-419 nⁱ 17 e 20.

(80) L'identificazione del luogo menzionato nella didascalia del *Vat. gr.* 394 con il monastero del Lophadion è in JANIN, *La géographie*... cit., p. 419 ; cf. anche SPATHARAKIS, *Corpus*... cit., I, p. 77.

(80bis) Cf. A. MARAVA-CHATZINIKOLAU, *Παραστάσεις τοῦ πατριάρχη Νικολάου Γ' τοῦ Γραμματικοῦ σὲ μικρογραφίες χειρογράφων*, in *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, ser. IV, 10 (1980-1981), pp. 147-160 e tavv. 27-30.

(81) Bibliografia : LAMBROS, *Catalogue*, I, pp. 323-4 n° 3595 ; *Θησαυροί*, I, pp. 415-418 e figg. 104-117 ; K. WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken des Athos*, Hamburg 1963, pp. 97-99 ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, *passim*, specialm. pp. 205-207 e figg. 355-376 ; SPATHARAKIS, *The Portrait*, pp. 118-121 e fig. 77 ; MOSSAY, *Repert. Nazianz.*, IV, pp. 63-64.

(82) WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken*... cit., p. 98 ; LAZAREV, *Storia*, p. 250 n. 35 ; SPATHARAKIS, *The Portrait*, p. 120.

(83) Così GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, p. 205. — Ormai improponibile l'attribuzione al XIII secolo in LAMBROS, *Catalogue*, I, p. 323.

(84) Cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, fig. 355.

(85) SPATHARAKIS, *The Portrait*, pp. 119-121.

La scrittura del manoscritto atonita presenta le stesse caratteristiche delineate per il codice vaticano, e ritengo perciò che si possa ricondurre con certezza alla medesima mano : si notino in particolare fenomeni già segnalati, come la tipologia del segno tachigrafico per *δέ* e la presenza di raddoppiamenti dei tratti di attacco, ma si confrontino anche certe forme particolari, come la tondeggiante legatura *ypsilon-rho* (fig. II, n° 6), o quella *epsilon-kappa* in cui la prima lettera si riduce ad un ricciolo di forma peculiare (fig. II, n° 7), o quella *alpha-zeta* (fig. II, n° 8), o il grande *zeta* minuscolo (fig. II, n° 9), o infine le varie forme di *xi*, isolato e in legatura (fig. II, n^{i} 10-11).

Ancora, la presenza di tutti gli elementi che oramai sappiamo caratteristici della mano di Costantino, e la fortissima somiglianza d'insieme con la grafia dei due manoscritti fin qui analizzati, mi spingono a considerare vergato dal nostro calligrafo anche un terzo codice : si tratta dell'*Athous Iber.* 463, una copia illustrata del romanzo di Barlaam e Ioasaf (86) che è stata finora variamente attribuita ai secoli XII (87), XII-XIII (88), XIII (89), e addirittura XIV (90) (cf. Tavv. 13-14). L'identità del copista con quello dei codici già ricordati impone ormai — ed è forse il dato più interessante — una retrodatazione alla seconda metà dell'XI secolo (ca. 1075, o poco oltre) che ridefinisce il

(86) Bibliografia : LAMBROS, *Catalogue*, II, p. 149 n° 4583 ; S. DER NERSESSIAN, *L'illustration du Roman de Barlaam et Joasaph*, Paris 1937, *passim*, specialm. pp. 23-25, 204-209 e figg. 1-79 ; WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken...* cit., pp. 105-107 ; *Θησαυροί*, II, pp. 307-324 e figg. 53-132 ; P. BÁDENAS DE LA PEÑA, *Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima*, Madrid 1993, pp. XXXVI-XXXVII e figg. 1-32.

(87) WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken...* cit., pp. 105-106.

(88) Così N. P. KONDAKOV, *Pamjatniki christianskago iskusstva na Afone*, S.-Peterburg 1902, pp. 292-294 ; DER NERSESSIAN, *L'illustration...* cit., p. 24 (ma la studiosa avvicinava per lo stile il codice di Iviron a mss. dell'XI-XII secolo, e soprattutto al *Paris. Coislin* 239, cf. *ibid.* pp. 207-209) ; *Θησαυροί*, II, p. 308. — In questa datazione tardiva sembra aver giocato l'idea di una quasi contemporaneità con la traduzione antico francese, condotta direttamente sul testo greco, che è aggiunta nei margini del codice, e che è stata datata per motivi linguistici e grafici al XIII secolo ineunte (cf. P. MEYER, *Fragments d'une traduction française de Barlaam et Joasaph faite sur le texte grec au commencement du treizième siècle*, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 27^{e} année, 6^{e} sér., 2 (1866), pp. 313-334 + I Tav. ; J. SONET, *Le Roman de Barlaam et Josaphat. Recherches sur la tradition manuscrite latine et française*, Louvain 1949 [Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3^{e} sér., 33], pp. 165-168).

(89) Cf. F. DÖLGER, *Der griechische Barlaam-Roman. Ein Werk des H. Johannes von Damaskos*, Ettal 1953 (Studia patristica et byzantina, 1), p. 5 ; LAZAREV, *Storia*, pp. 282, 334 n. 47 (che pone il codice nel XIII secolo ma come rappresentante di una corrente arcaizzante che si rifà al secolo XII).

(90) LAMBROS, *Catalogue*, II, p. 149.

peso del manoscritto dal punto di vista sia storico-artistico che testuale (91), e induce ad una nuova localizzazione nella capitale che esclude la possibilità, cautamente prospettata da Sirarpie Der Nersessian, di un'origine atonita (92).

I tre codici qui presi in considerazione sono fortemente apparentati anche per altri aspetti, oltre che per la grafia del copista. Dal punto di vista codicologico, non potendo compiere un esame diretto dei due manoscritti atoniti, noterò soltanto che, per quanto si sa dalla letteratura secondaria o posso ricostruire da fotografie e microfilm, essi somigliano sotto diversi punti di vista al Climaco vaticano, come si può notare dalla seguente tabella :

	Vat. gr. 394	*Athous Dionys.* 61	*Athous Iber.* 463
misure assolute :	mm 232 × 170 ca.	mm 212 × 154 ca.	mm 230 × 170 ca.
righe per pag. :	28-30	30	20
mise en page :	su 2 colonne	su 2 colonne	su 1 colonna
altezza nuclei/interlinea :	ca. 1 : 5,6	ca. 1 : 5,7	ca. 1 : 5,5
miniat. a piena pagina :	mm 140 × 103 (93)	mm 140 × 95	mm 170 × 125
miniature di testata :	mm 60-85 × 100	mm 65-90 × 95-105	mm 85 × 130 (94)
miniature secondarie :	mm 30-48 × 100 (95)	—	mm 35-48 × 125-130
inchiostri :			
- testo :	bruno	bruno	bruno
- iniziali aniconiche :	oro	oro	oro
- titoli :	oro	oro	oro

(91) Andrà rivista, infatti, la datazione al XII-XIII secolo presa ancora per valida, ad es., in un recente studio preparatorio all'edizione critica del romanzo di Barlaam e Ioasaf : cf. R. VOLK, *Urtext und Modifikationen des griechischen Barlaam-Romans. Prolegomena zur Neuausgabe*, in *Byzant. Zeitschr.* 86-87 (1993-1994), pp. 442-461, precis. p. 447 n. 27.

(92) Cf. DER NERSESSIAN, *L'illustration...* cit., pp. 208-209. È in effetti probabile che invece, al momento della presa di Costantinopoli da parte dei crociati nell'aprile 1204, il manoscritto si trovasse ancora nella capitale, dove era stato prodotto, e che in questa occasione sia stata aggiunta la traduzione marginale antico-francese (così già WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken...* cit., p. 106).

(93) Le misure si riferiscono soltanto al ritratto di Giovanni Climaco a f. 6v, in quanto la visione della Scala a f. Fv è sospettata di essere un'aggiunta recenziore : cf. MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 180.

(94) Diversamente che negli altri due codici, che presentano miniature di testata all'inizio di nuove sezioni testuali, nell'*Athous Iber.* 463 le illustrazioni sono in genere «strisce» basse e larghe collocate a varia altezza nel corpo della pagina (cf. sotto, *s.v.* «miniature secondarie»). L'unica illustrazione del Barlaam e Ioasaf che può essere considerata di testata è quella di f. 107v (*Θησαυροί*, II, fig. 112), della quale vengono riportate qui le misure.

(95) Misure da riferirsi alle scene di vita anacoretica intercalate al testo, a diversa altezza nella pagina, ai ff. 42r-47r del *Vat. gr.* 394.

A questo punto è necessario un breve riesame congiunto del corredo illustrativo dei tre manoscritti. Sorvolando sull'ornamentazione minore, opera del copista, e dunque non significativa (96), vorrei attirare l'attenzione degli studiosi della miniatura su alcune somiglianze figurative che sembrano presupporre unità di mano (o mani) anche nella decorazione.

Fra le caratteristiche più generali noterei innanzitutto l'uso costante di segnare in primo piano il suolo come una distesa erbosa in due tonalità di verde, separate da una frastagliata linea ricurva, talvolta arricchita di cespugli fioriti e *diminutive trees* di aspetto tipico : questo è, certo, un tratto comune nell'XI secolo (97), ma le forme peculiari degli arbusti e la movimentata ondulazione del terreno sembrerebbero un elemento non propriamente banale (98). Altre somiglianze interessanti si rilevano nel disegno degli sfondi delle scene di ambientazione cittadina, nei quali le quinte architettoniche sono costituite da caratteristici edifici alti ed esili, coronati in alto, sui lati brevi, da frontoncini triangolari o a semicerchio (99) : anche in questo caso, l'uso di tali elementi non è affatto raro tra XI e XII secolo (100), ma i raffronti con altre testimonianze di tale impiego, poiché proprio la comunanza del motivo decorativo rende più evidenti le differenze di trattamento e scelta dei colori, servono solo a mettere in maggiore risalto la marcata affinità reciproca dei tre manoscritti. Si noti poi come nelle scene cittadine i personaggi principali, soprattutto se seduti, siano messi in risalto dal trovarsi inquadrati in piccoli ciborii di forma speciale — per lo più

(96) I tre manoscritti condividono, tra l'altro, tipologia e forme delle piccole iniziali dorate minori.

(97) In particolare MARTIN, *Heavenly Ladder*, p. 180, si è servito anche di questa caratteristica per supportare, tramite confronto col *Vat. gr.* 342, la sua datazione del *Vat. gr.* 394 alla fine dell'XI secolo. Un trattamento simile si riscontra anche nel coevo *Athous Dionys.* 587 (cf. *Θησαυροί*, I, figg. 212, 250, 264, ecc.), manoscritto che presenta affinità iconografiche e di stile col nostro *Athous Dionys.* 61, come si rileva in SPATHARAKIS, *The Portrait*, p. 120.

(98) Cf. ad es. *Athous Dionys.* 61, ff. 1v, 165r, 172v (*Θησαυροί*, I, fig. 104, 117, 116 = GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 355, 373, 374) ; *Athous Iber.* 463, ff. 15r, 21r, 31v, 116r (*Θησαυροί*, II, figg. 63, 69, 75, 117) ; *Vat. gr.* 394, ff. 62r, 89v, 92r (MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 99, 108, 110).

(99) Cf. *Athous Dionys.* 61, f. 113r (*Θησαυροί*, I, fig. 113 = GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, fig. 366) ; *Athous Iber.* 463, ff. 14r, 18r, 19v, 73v (*Θησαυροί*, II, figg. 62, 66, 67, 95) ; *Vat. gr.* 394, ff. 6v, 78v, 94r (MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 69, 107, 111).

(100) Piccoli edifici con frontoni triangolari o a mezzaluna si ritrovano, ad esempio, in talune illustrazioni del citato *Athous Dionys.* 587 (*Θησαυροί*, I, figg. 223-225, 230, 238).

a cupola o con volta a vela, e di colore rosa-lilla o azzurro —, impostati su agili colonnine in numero di tre o quattro, o persino, contro le leggi della statica, due ([101]).

Singoli moduli figurativi avvicinano tra loro più strettamente il Giovanni Climaco della Vaticana ed il Barlaam e Ioasaf di Iviron, manoscritti nei quali il testo detta all'illustratore scene di ispirazione monastica per molti aspetti assimilabili. La contiguità tematica evidenzia in questo caso l'omogeneità di stile delle due serie pittoriche, nella gamma cromatica, negli atteggiamenti dei monaci rappresentati, nell'insistenza di certe iconografie, come quella dell'anacoreta nella caverna, più volte ripetuta nei due codici ([102]). Al di fuori degli episodi strettamente legati alla vita ascetica, invece, si notano, ad esempio, coincidenze di temi, colori e resa di determinati particolari nelle scene di visioni dell'aldilà : si considerino, tra l'altro, la raffigurazione della porta del paradiso, sulla quale sta un cherubino dalle rosse ali spiegate, e la rappresentazione dei dannati, consegnati al fuoco e alle tenebre eterni ([103]). Interessante, poi, l'affinità di postura e panneggio in certe figure sedute di profilo : si possono confrontare al riguardo il ritratto di Giovanni Climaco all'inizio del *Vat. gr.* 394, come anche altre piccole figurine dello stesso codice, con la figura di Giovanni Damasceno nel frontespizio del Barlaam e Ioasaf ([104]).

Fatte, dunque, queste rapide osservazioni, lascio agli storici dell'arte il compito di indagare più a fondo i rapporti che intercorrono fra i tre manoscritti dal punto di vista pittorico ([104bis]). Per quanto mi riguarda, invece, vorrei soltanto concludere con una piccola curiosità.

(101) Cf. *Athous Dionys.* 61, ff. 130r, 142r, 165r, 172v (*Θησαυροί*, I, fig. 114-117 = GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, figg. 369, 370, 373, 374) ; *Athous Iber.* 463, ff. 56v, 63r, 69v, 107v (*Θησαυροί*, II, figg. 82, 88, 93, 112) ; *Vat. gr.* 394, *passim* (MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 68, 99-105, 107-112, 115-123, 130).

(102) Cf. *Athous Iber.* 463, ff. 5v, 16v, 102v (*Θησαυροί*, II, figg. 57, 65, 109) ; *Vat. gr.* 394, ff. 41v-48v, 95v (MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 83-94, 114).

(103) Cf. *Athous Iber.* 463, ff. 28v, 100r, 101r, 133r (*Θησαυροί*, II, figg. 74, 106, 107, 128) ; *Vat. gr.* 394, ff. 12v, 78r (MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 73, 106).

(104) *Vat. gr.* 394, ff. 6v, 20v, 41r (MARTIN, *Heavenly Ladder*, figg. 69, 79, 82) ; *Athous Iber.* 463, f. 1v (*Θησαυροί*, II, fig. 53).

(104bis) Non ho potuto utilizzare in questa sede il recentissimo studio sul *Vat. gr.* 394 e sulla figura di Costantino — convincentemente riconosciuto quale copista e illustratore del codice al tempo stesso — contenuto in K. CORRIGAN, *Constantine's problems : the making of the Heavenly Ladder of John Climacus, Vat. gr. 394*, in *Word & Image* 12/1 (1996) [= *The Word on the Page*], pp. 61-93, con numerose illustrazioni.

Recentemente Wolfram Hörandner, nel quadro di uno studio su poesia figurata e *Spielereien* grafiche nei codici bizantini, ha dato risalto al caso del f. 214r del nostro *Vat. gr.* 394, dove troviamo, tracciato forse di prima mano in carminio e circondato da una semplice cornicetta a *rinceaux*, un quadrato di lettere costruito sul dodecasillabo *Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν θεῷ χάρις*, verso d'uso comune nelle sottoscrizioni di codici greci ([105]). Nello schema, il dodecasillabo può essere letto partendo dal nesso in oro ϯ (= *Τῷ*), posto al centro della figura, e procedendo, sempre all'interno di uno dei quadranti, in direzione di uno qualsiasi dei quattro angoli della figura, con l'avvertenza di non compiere nel tragitto altro che spostamenti orizzontali o verticali.

Quello del Climaco vaticano è l'unico esempio noto a Hörandner di un simile *divertissement*. Si può, però, ricordare un'altra occorrenza di un quadrato di lettere assolutamente identico, al f. 203r di un codice dell'XI secolo, il ms. *Kalabryta, Mega Spelaion* 12, che conteneva anch'esso, come quello vaticano, la *Scala Paradisi* ([106]). Il manoscritto, purtroppo, è perito nell'incendio che ha distrutto nel 1934 la biblioteca di Kalavryta ([107]), né esistono sue fotografie pubblicate. Credo però che si possa ragionevolmente lanciare l'ipotesi che questi due codici della *Climax* coevi fossero testualmente apparentati, per derivazione da una fonte comune o per dipendenza dell'uno dall'altro ; sempre che il perduto Climaco di *Mega Spileon* non fosse anch'esso frutto del calamo del nostro copista Costantino.

3. Anonimo B (XI sec.) : *Athous Iber.* 271 e *Athous Panteleem.* 6

L'*Athous Iber.* 271 (*nunc* 212) è un manoscritto nazianzenico dell'XI secolo fortemente danneggiato dalla vandalica asportazione, avvenuta in epoca imprecisabile, della quasi totalità delle illustrazioni che accompagnavano il testo delle omelie «liturgiche» del Teologo

(105) Cf. W. Hörandner, *Visuelle Poesie in Byzanz*, in *Jahrb. d. österr. Byz.* 40 (1990), pp. 1-42, precis. p. 22 e fig. 6.

(106) Cf. N. A. Veis [Βέης], *Κατάλογος τῶν Ἑλληνικῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς ἐν Πελοποννήσῳ Μονῆς τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου*, I, ἐν Ἀθήναις 1915 (= N. A. Bees, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Peloponnesischen Klosters Mega Spilaeon*, I, Leipzig 1915), pp. 11-14, precis. p. 13 per il disegno del quadrato.

(107) Cf. Veis, *Κατάλογος*... cit., II, Ἀθῆναι 1957 (in *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 7 [1957]), p. 3 ; M. Richard, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, 2ème éd., Paris 1958, p. 121.

(Tav. 12) ([108]). Infatti, delle diciannove miniature originarie — di cui sedici poste all'inizio dei *λόγοι*, e tre con funzione supplementare —, l'unica a non essere stata ritagliata dalla pergamena è quella, secondaria, di f. 252v, nella quale è rappresentato l'imperatore ariano Valente genuflesso in una caverna, a commento di *Orat.* 42, § 3 (*PG* 36, col. 461 B 1ss.) ([109]).

George Galavaris ha proposto di datare il manoscritto all'XI secolo, sulla base sia di una valutazione paleografica che delle caratteristiche di stile della miniatura superstite ([110]). Egli ha inoltre notato la stretta parentela che lega dal punto di vista iconografico quest'unica vignetta all'analoga illustrazione marginale, solo disegnata ma non riempita di colore, che si trova al f. 242v dell'*Athous Panteleem.* 6, un codice pergamenaceo coevo, contenente anch'esso le sedici omelie nazianzeniche precedute da testate miniate ([111]) (Tav. 16), e noto agli studiosi soprattutto per alcune scene supplementari di soggetto mitologico, che corredano il testo dell'attacco di Gregorio ai culti misterici in *Orat.* 39, §§ 3-5 (*PG* 36, coll. 336-340) ([112]).

Il raffronto tra i due manoscritti è certamente appropriato ; ritengo anzi che meriti di essere ulteriormente approfondito, ed esteso anche ad elementi di natura codicologica, testuale e grafica.

I due codici hanno, infatti, le stesse dimensioni (ca. 250 × 195 mm l'*Athous Iber.* 271 ; ca. 245 × 200 mm l'*Athous Panteleem.* 6) ([113]), presentano entrambi 19 righe per pagina, e sembrano avere tipi di

(108) Sul manoscritto vedi LAMBROS, *Catalogue*, II, p. 69 n° 4391 (ove si dava già notizia della mutilazione) ; GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, pp. 207-208 e fig. 178 ; MOSSAY, *Repert. Nazianz.*, IV, p. 88 (che ragguaglia sul mutamento di segnatura).

(109) Per l'illustrazione cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, fig. 178.

(110) *Ibid.*, p. 207.

(111) Sull'*Athous Panteleem.* 6 si vedano soprattutto GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, *passim*, particol. pp. 209-212 e figg. 137-177, 179-180 ; WEITZMANN, *Aus den Bibliotheken...* cit., pp. 113-115 ; *Θησαυροί*, II, pp. 354-361 e figg. 296-322 ; MOSSAY, *Repert. Nazianz.*, IV, pp. 148-151 (dove si segnala che il manoscritto, introvabile nella biblioteca del monastero, deve aver cambiato di segnatura).

(112) Su questo ciclo di illustrazioni cf. Ch. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, II, Paris 1926, pp. 628-629 e figg. 304-305 ; K. WEITZMANN, *Greek Mythology in Byzantine Art*, Princeton 1951 (Studies in Manuscript Illumination, 4), p. 11 e figg. 22, 38, 39, 45, 58, 66, 68, 81, 83, 87, 93, 94 ; P. HUBER, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zürich 1969, pp. 255-263 e figg. 116-127.

(113) Non potendo fare ricorso all'esame diretto dei manoscritti, per questa ed altre informazioni di natura codicologica devo necessariamente basarmi sulle indicazioni contenute nella letteratura secondaria citata, o su quanto posso desumere dall'osservazione di microfilm e fotografie.

rigatura apparentati (tipo 45C2df Leroy per l'*Athous Iber.* 271 ; tipo 45C1df per l'*Athous Panteleem.* 6) ([114]) e piuttosto rari ([115]).

Anche dal punto di vista filologico, sulla base del rapido sondaggio che ho potuto condurre, i due volumi sembrano legati da una serie di forti affinità, che investono, oltre al testo, soprattutto alcune serie di *marginalia* di prima mano. Innanzitutto, infatti, entrambi i codici presentano, sopra la testata miniata che precede ciascuna omelia, una nota in maiuscola epigrafica contenente indicazioni sulla festività nella quale il discorso va letto (cf. Tavv. 15-16).

Tutti e due i manoscritti hanno, poi, un ampio *set* di varianti testuali segnate dalla mano del copista nei margini, e introdotte immancabilmente dalla formula *γρά(φεται) (καὶ) οὕτ(ως)* (opp. *οὗτ(ος)* [*sic*]) : tali varianti sono attinte evidentemente ad una fonte comune, perché in gran parte sono condivise da entrambi i testimoni, sebbene ce ne siano anche alcune attestate solo nell'uno o nell'altro codice. Darò qui come esempio le quattro varianti in comune nei margini dell'orazione 45 :

a) *PG* 36, col. 636 A 7-8 :
Athous Iber. 271, f. 12r : *τίς ὁ πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος (τίς ὁ πλοῦτος τῆς χρηστότητος* in textu).
Athous Pantel. 6, f. 12v : *τίς ὁ πλοῦτος τῆς χρηστότητος (τίς ὁ πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος* in textu).

b) *PG* 36, col. 652 A 15 - B 1 :
Athous Iber. 271, f. 21v : *ἐμόν ἐστι τὸ ἀργύριον καὶ ἐμόν ἐστι τὸ χρυσίον (ἐμὸν τὸ ἀργύριον καὶ ἐμὸν τὸ χρυσίον* in textu).
Athous Pantel. 6, f. 22r : *ἐμόν ἐστι τὸ ἀργύριον καὶ ἐμόν ἐστι τὸ χρυσίον (ἐμὸν τὸ ἀργύριον καὶ ἐμὸν τὸ χρυσίον* in textu) (cf. Tavv. 17-18).

c) *PG* 36, col. 653 B 3-4 :
Athous Iber. 271, f. 23r : *ἀντιδιδ[οὺς]* (*ἀντιδοὺς* in textu).
Athous Pantel. 6, f. 23v : *κριὸν ἀντιδιδοὺς* (*κριὸν ἀντιδοὺς* in textu).

d) *PG* 36, col. 660 A 2 :
Athous Iber. 271, f. 26r : *ἐφ' ὧν τὸ ξύλον* (*ἐφ' ὧν καὶ τὸ ξύλον* in textu).
Athous Pantel. 6, f. 12r : *ἐφ' ὧν καὶ τὸ ξύλον* (*ἐφ' ὧν τὸ ξύλον* in textu ante corr.).

(114) Ho potuto osservare la rigatura soltanto sui microfilm, dove però essa è visibile in più fotogrammi in modo piuttosto nitido. Si noterà che i tipi usati nei due codici differiscono soltanto per l'aggiunta, nel manoscritto di Iviron, delle due linee verticali che delimitano l'intercolumnio : infatti mentre il codice di Iviron è vergato su due colonne, quello della Moné Panteleimonos è a piena pagina.

(115) Cf. J. Leroy, *Les types de réglure des manuscrits grecs*, Paris 1976, p. [60] : per il tipo 45C2df vi si fa riferimento a tre soli codici ; il tipo 45C1df, invece, non è neppure repertoriato.

Vi è, poi, un'altra serie di noterelle, ancora più interessanti per il contenuto, che si leggono nei due manoscritti nel margine inferiore della pagina di inizio di ciascuna omelia, e che recitano l'uno o l'altro dei due diversi testi «*ἐγρά(φη) (δὲ) (καὶ) οὗτ(ος) ὁ λόγος ἔξω*» (d'ora in poi = *tipo ἔξω*) oppure «*ἐγρά(φη) οὗτ(ος) ὁ λόγος ἐν τῇ βᵃ πό*» (= *tipo βᵃ πό*), talora con qualche minima variazione di dettato consistente nell'omissione o aggiunta di articoli o particelle, o in inversioni nell'ordine delle parole (Tavv. 15-16). Nel quarto volume, appena uscito, del suo repertorio dei codici nazianzenici, Justin Mossay ha già segnalato la presenza dei due tipi di indicazione marginale nella descrizione del codice di Iviron ([116]); nel codice della Moné Panteleimonos, invece, egli ha potuto indicare soltanto la presenza di note del *tipo ἔξω*, le sole visibili nelle fotografie già pubblicate, dal momento che nel corso della sua visita sul Monte Athos nel 1992 non aveva potuto vedere direttamente il codice, introvabile ([117]).

L'interpretazione di questi due tipi di nota, per i quali non si conoscono per il momento altre attestazioni, e che costituiscono per la loro stessa rarità un forte elemento di congiunzione fra i due manoscritti ([118]), ha dato qualche difficoltà. Nel caso del codice di Iviron, infatti, si è pensato che le note rimandassero a differenti modalità di trasmissione del testo, e che andassero riferite a due diversi luoghi di copiatura dei singoli discorsi, e forse, di conseguenza, a due diversi antigrafi ([119]).

In realtà, come vedremo, è meglio considerare le noterelle come indicazioni relative al luogo in cui Gregorio di Nazianzo avrebbe scritto e pronunciato ciascuna orazione. Infatti, alla luce di quanto si legge nell'*Athous Panteleem.* 6, f. 240v (in margine ad *orat.* 42 : *ἐγράφη οὗτος ὁ λόγος ἐν τῇ βασιλ. πό*), possiamo sciogliere più agevolmente come *ἐν τῇ βασιλευούσῃ* (oppure *βασιλικῇ*) *πόλει* la parte finale, abbreviata per sospensione, della nota «*tipo βᵃ πό*». Le due note, dunque, ora

(116) Cf. MOSSAY, *Repert. Nazianz.*, IV, p. 88.

(117) *Ibid.*, p. 149.

(118) Lo stesso Justin Mossay, che qui ringrazio per le indicazioni fornitemi, mi ha gentilmente comunicato che nell'esame delle diverse centinaia di manoscritti nazianzenici finora recensiti per il suo monumentale *Repertorium Nazianzenum* non ricorda di essersi mai imbattuto in altre occorrenze di queste noterelle.

(119) Cf. MOSSAY, *Repert. Nazianz.*, IV, p. 88 : «ita affirmatur homilias 1, 45, 44... sortem communem habuisse cum transcriberentur (...*ἐγράφη ἔξω*), fortunam vero aliam habuisse homilias 38, 21, 42 et 14 (... *ἐγράφη ἐν τῇ βᵉ π/ᵒ*.). An tales adnotationes agant de traditione textuum nescio».

possono essere intese così : «Questo discorso fu scritto nella città imperiale», e «Questo discorso fu scritto fuori (*i.e.* lontano da Costantinopoli)».

Quanto ad un'eventuale attendibilità o antichità di tali indicazioni, essa mi sembra piuttosto dubbia : dirò soltanto che le note non sono del tutto coincidenti nei due manoscritti, poiché mentre nell'*Athous Iber.* 271 sono considerate costantinopolitane quattro delle sedici omelie (38, 21, 42, 14), nell'*Athous Panteleem.* 6, invece, l'unico discorso legato alla capitale è l'*orat.* 42. Pare difficile, insomma, sottrarsi all'impressione che si tratti di pure attribuzioni autoschediastiche, basate sulle notazioni di luogo che si potevano estrarre dal testo, o desunte da commentari o dai titoli stessi delle orazioni nella forma in cui si presentano in certi codici ([120]).

Infine, venendo all'aspetto puramente paleografico, non ci stupirà, dopo aver notato tanti elementi congiuntivi di natura così varia, di dover constatare che i due codici atoniti sono stati vergati entrambi, per intero, da un solo copista (cf. Tavv. 17-19) : ci troviamo dunque di fronte ad un nuovo caso, forse interessante per lo storico della tradizione manoscritta, di testimoni diversi di una stessa opera dovuti ad un medesimo scriba ([121]).

La bella grafia corsiveggiante dell'anonimo copista, caratterizzata fra l'altro da uno spiccato arrotondamento di tratti, dal lieve rigonfiamento di alcuni nuclei circolari, e da velocità di *ductus* ed evidente inclina-

(120) Indicazioni del tipo *ἐρρέθη / ἐλέχθη... ἐν Κωνσταντινουπόλει* si trovano qua e là nei titoli delle omelie, così come appaiono in diversi manoscritti della collezione completa dei discorsi del Nazianzeno, già fra IX e X secolo : cf. gli apparati critici di *orat.* 21 (ed. J. MOSSAY, Paris 1980 [Sources Chrétiennes, 270], p. 110) ; *orat.* 38 (ed. C. MORESCHINI, Paris 1990 [Sources Chrétiennes, 358], p. 104) ; *orat.* 42 (ed. J. BERNARDI, Paris 1992 [Sources Chrétiennes, 384], p. 48).

(121) Celebri casi analoghi sono quello del cosiddetto «copista dei menologi metafrastici», specializzato soprattutto nella confezione di copie illustrate della raccolta agiografica di Simeone (cf. † J. LEROY, *Un copiste de ménologes métaphrastiques*, in *Rivista di Studi Bizant. e Neoell.* n.s. 27 [1990], pp. 101-131 e 4 tavv.), e quello, discusso, dell'«Anonimo K», cui sembra si debbano due importanti testimoni di Platone (cf. soprattutto L. PERRIA, *A proposito del codice L di Platone. Problemi di datazione e di attribuzione*, in AA.VV., *Studi su codici e papiri filosofici. Platone, Aristotele, Ierocle*, Firenze 1992, pp. 103-136 ; EAD., *Nuovi frammenti del copista del codice W di Platone nel* Vat. gr. *2646*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* n.s. 44 [1990], pp. 127-138 ; cf. anche G. PRATO, *Due postille paleografico-codicologiche*, in *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, hrsg. von F. BERGER, C. BROCKMANN, G. DE GREGORIO, M. I. GHISU, S. KOTZABASSI, B. NOACK, Amsterdam 1993, pp. 279-291, precis. pp. 281-287 e 290-291).

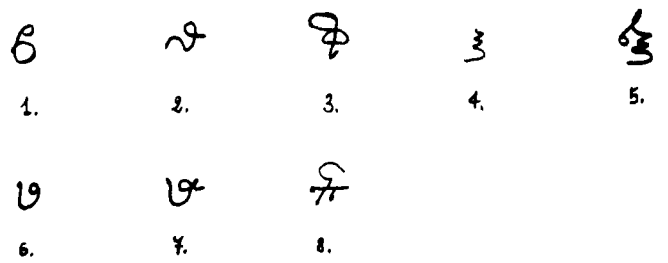


FIG. III.

zione a destra, è ben riconoscibile per morfologia e tratteggio di alcune lettere e legature. In particolare si notino : il grande *beta* maiuscolo a due pance staccate, eseguito in un solo tempo (fig. III, n° 1) ; il *theta* minuscolo corsivo (fig. III, n° 2) ; il *phi*, con occhiello superiore sviluppato verso sinistra (fig. III, n° 3) ; l'aspetto caratteristico di *xi*, sia isolato che in legatura (fig. III, n[i] 4-5) ; la predilezione, in legatura, per una forma del *gamma* minuscolo con la punta fortemente arrotondata (fig. III, n[i] 6-7) ; la frequenza di un certo tipo di legatura *epsilon-pi* (fig. III, n° 8). Tra le particolarità grafiche si considerino anche la scarsità di abbreviazioni, l'uso frequente del doppio accento grave su *δὲ* e dei due puntini su *iota* interno di parola ([122]).

Quanto alla datazione, si consideri che l'uso di simili grafie corsiveggianti o addirittura di scritture informali in manoscritti miniati di un certo pregio attribuibili alla seconda metà dell'XI secolo è tutt'altro che raro : sfogliando il volume che George Galavaris ha dedicato ai codici illustrati delle omelie liturgiche nazianzeniche, ad esempio, si scopre che, limitatamente ai manoscritti coevi, presentano tipi di scrittura affini, fra gli altri, il *Taurin. Bibl. Univ.* C.I.6, vergato da una mano corsiva rapida ma elegante, ed il *Paris. Coislin.* 239, trascritto da una tipica *scholarly hand* mediobizantina ([123]). Fra i manoscritti datati, invece, una certa somiglianza d'insieme con la mano del nostro anonimo si può riscontrare nel *Vindob. theol. gr.* 63, un codice crisostomico vergato nell'anno 1061, fornito di pregevole ornamentazione ([124]).

(122) Per l'uso precoce della «dieresi impropria» in codici datati fra XI e XII secolo cf. PERRIA, *A proposito del codice L di Platone...* cit., pp. 117-118.

(123) Sui due mss. cf. GALAVARIS, *Liturgical Homilies*, rispettivamente pp. 259-260 e figg. 19-60, pp. 246-249 e figg. 181-233.

(124) LAKE & LAKE, *Dated...* cit., V, Boston, Mass. 1936, p. 18 e pl. 353-354 ;

Si tratta comunque di tipologie scrittorie che conobbero notevole favore in àmbito documentario, e che trovano infatti paralleli particolarmente convincenti fra i prodotti della cancelleria imperiale della seconda metà del secolo. In particolare, per lo stile grafico, il copista dei nostri due codici atoniti si può confrontare utilmente con alcuni documenti imperiali databili al terzo quarto dell'XI secolo, come la copia autenticata, contemporanea all'originale perduto, di un'ordinanza (*πιττάκιον*) emanata nel dicembre 1062 da Costantino X Ducas ([125]), o come un crisobollo del giugno 1065, del medesimo imperatore ([126]).

A quest'epoca, dunque, precisamente intorno al terzo quarto dell'XI secolo, andrà datato anche il nostro anonimo copista. Quanto al luogo in cui egli operò, invece, attualmente non possiamo determinarlo ([127]).

Via C. Colombo 436, Roma. Francesco D'Aiuto.

Crediti fotografici :

Bibliothèque Nationale de France, Paris (*Paris. gr.* 550) ; Library of Congress, Washington, D.C. (*Sinait. gr.* 418) ; Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia (*Marcian. gr.* Z 57) ; Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano (*Vat. gr.* 394) ; *Θησαυροί*, vol. I (*Athous Dionys.* 61) ; Moné Vlatadon, Thessaloniki (*Athous Iber.* 271, *Athous Panteleem.* 6) ; Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris (*Athous Iber.* 463).

P. Buberl - H. Gerstinger, *Die byzantinischen Handschriften. 2. Die Handschriften des X.-XVIII. Jahrhunderts*, Leipzig 1938 (= Beschreibendes Verzeichnis der Illuminierten Handschriften in Österreich, n.F., VIII, 4), pp. 98-101, Taf. XLII.

(125) J. Lefort - N. Oikonomidès - D. Papachryssanthou, *Actes d'Iviron*, II, Paris 1990 (Archives de l'Athos, XVI), pp. 105-107 n° 36 e pl. VII.

(126) *Ibid.*, pp. 111-114 n° 38 e pl. X.

(127) Sul verso di un foglio di guardia cartaceo non numerato posto all'inizio dell'*Athous Iber.* 271 si legge una nota, di mano attribuibile forse al XV secolo, che recita : + *ἀφιερώθ(η) ἡ παρούσ(α) βῖβλος τ(οῦ) θεολόγ(ου) παρ' ἐμ(οῦ) νείλ(ου) ἀρ- | χιερέ(ως), ἐν τῇ μονῇ τ(ῶν) ἰβήρ(ων), τῇ ἐπικεκλιμέν(η) τῆς | παναγί(ας) τῆς πορτιαϊτίσσης · κ(αὶ) εἴ τις ἂν εἴη, κ(αὶ) βου- | ληθείη ἐξαγαγεῖν αὐτὴν τῆς τοιαύτης μονῆς, ἐχέτ(ω) τὰς | ἀρὰς τῶν ἁγί(ων) τριακοσί(ων) δεκ(α) κ(αὶ) ὀκτῶ θεοφόρ(ων) π(ατέ)ρων · κ(αὶ) ἐ|ξ ἐμ(οῦ) ἔστω ἀφορισμ(έν)ος. κ(αὶ) μετ(ὰ) τ(ῶν) ἱεροσύλ(ων) κριθήσετ(αι)* :-. Difficile dire se la *ἀφιέρωσις* del codice da parte di Nilo corrisponda all'entrata effettiva del manoscritto nella biblioteca del monastero georgiano dell'Athos, che sarebbe avvenuta dunque soltanto in epoca tardiva.

TAV. 1. – *Sinait. gr.* 418, ff. 4v-5.

DIGENIS AKRITIS : THE USE OF LATER MANUSCRIPTS TO RECONSTRUCT THE ESCORIAL VERSION

The text of the Escorial manuscript of *Digenis Akritis* (Escorial Gr. 496 [Ψ.IV.22]) = *E*) begins some way down folio 139, after one of many spaces in the manuscript left blank for illustration. The text starts abruptly half-way through a speech :

Κρότοι καὶ κτύποι καὶ ἀπειλαὶ μὴ σὲ καταπτοήσουν,
μὴ φοβηθῆς τὸν θάνατον παρὰ μητρὸς κατάραν·
μητρὸς κατάραν φύλαττε καὶ μὴ πληγὰς καὶ πόνους.
Καὶ μέλη ἂν σὲ ποιήσουσιν, βλέπε ἐντροπὴν μὴ ποιήσῃς.
Τοὺς πέντε ἂς μᾶς φονεύσουσιν καὶ τότε ἂς τὴν ἐπάρουν.
Μόνον προθύμως ἔξελθε εἰς τοῦ ἀμιρᾶ τὴν τόλμην.
Τὰ δύο σου χέρια φύλαττε καὶ ὁ Θεὸς νὰ μᾶς βοηθήσῃ (1).

It is plain from the repeated pronoun *μᾶς* that the speaker is one of five brothers who have arrived at the camp of the Emir (Digenis's future father), to recover their one sister, the Emir's prisoner, who will be Digenis' mother. The speech attempts to persuade the youngest brother Konstantinos to risk death for her. The sense is parallelled in the other early, independent manuscript, that of Grottaferrata (*G*), so that *E* and *G* must reflect an earlier written version (2). From *G*

(1) S. Alexiou (ed.), *Βασίλειος Διγενής Ακρίτας*, Athens, 1986 (henceforward Alexiou), lines 1-7. This edition will be criticised in this paper over a detail of its theoretical underpinning. Nothing said here, however, will detract from the great contribution Alexiou has made to the reconstruction of *E*, or the fact that he has greatly enhanced the importance of *E* in the poem's history. For years editors of *E* will make many hundreds of references to Alexiou in their *apparatus criticus*, and their own contribution will consist as much in discussing Alexiou's suggestions as in fresh proposals of their own.

(2) The writer of this article believes that a lost written text gave rise to *E* and *G*, as may be deduced from the detailed similarities between them. However, no text like *E* could have developed directly into *G* or *vice versa*. Thus I think that both are substantially different from the lost original, so that one should adopt a strictly even-handed approach to them and the versions lying behind them, combined with agnosticism about the original, apart from a few lines which are identical or nearly identical in *E* and *G*.

and correspondences in *E* we may conclude that in the earlier version these lines were spoken by the eldest of the brothers.

It is also clear why *Digenis* begins abruptly in *E*. The gatherings of the manuscript at some stage became loose, for they were rebound in the wrong order, a mistake which has not been corrected (3). They may have been taken apart for a rebinding which was long delayed (4). The lines quoted above are the first in a new gathering. There is no sign on that folio that the copyist was beginning a new text, like the headings of other works in the manuscript (5). By far the most likely explanation is that another gathering including the beginning of *Digenis* has been lost, probably as a result of the incident which led to the misbinding of the rest. In this way, the beginning of the second gathering containing *Digenis* became the first preserved words of the text. Thus — the key issue for this paper — the abrupt beginning of *Digenis* at line 1 of *E* was almost certainly caused by physical damage to *E* itself (6). This state of affairs is assumed (though its implications are not explored) in most discussions of *E*; I know of no published alternative view.

At a general level, relationships between the manuscripts of *Digenis* seem now to be settled. *E* and *G*, it is agreed, provide most of the input into the other four manuscripts, which represent later stages of the textual tradition. At some time, versions resembling *E* and *G* were compiled into a third, whose lost original manuscript is called "*Z*" by Erich Trapp (7). From *Z* are descended the other four manuscripts (8).

(3) G. De Andrés, *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de el Escorial*, vol. 3, Madrid, 1967, pp. 106-109; M. Chatzegiakoumis, *Τὰ μεσαιωνικὰ δημώδη κείμενα*, I, Athens, 1977 (henceforward Chatzegiakoumis), pp. 69-75.

(4) P. A. Agapitos and O. L. Smith, *The Study of Medieval Greek Romance. A Reassessment of Recent Work (Opuscula Graecolatina* 33), Copenhagen, 1992 (henceforward Agapitos-Smith), p. 30.

(5) See f. 194v (*Ὁ ὀψαρολόγος*), f. 196r (*Ὁ Πουλιολο* [*sic*]) and f. 201v (*Ὁ ὀπωρικὸς λόγος*).

(6) *Livistros and Rodamni* is also akephalic in *E* due to the loss of a folio (Chatzegiakoumis, p. 71).

(7) *Digenes Akrites. Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen* (*Wiener byzantinistische Studien*, 8), Vienna, 1971 (henceforward Trapp), pp. 26-33. All references to *Z* are to Trapp's line-numbering.

(8) First proposed by S. Kyriakidis, *Ἀκριτικὰ μελέται, Miscellanea G. Mercati*, III, Vatican, 1946, pp. 1-32; cf. Trapp, pp. 28-29 and M. J. Jeffreys, *Digenis Akritas Manuscript Z*, in *Δωδώνη*, 4 (1975), pp. 163-201 (henceforward Jeffreys, *Z* = E. M. and M. J. Jeffreys, *Popular Literature in Late Byzantium*, London, 1983, article V).

Trapp prints a valuable though inevitably uneven reconstruction of *Z*, making most use of the manuscripts of Trebizond (*T*) and Andros-Athens (*A*). The question to be answered in this paper is how far Trapp's *Z* and its descendants may be used to reconstruct *E* and *G*. *G* has some obvious gaps, while *E* is notorious for serious disturbance in its metre and wording. Editors thus aim less at editions of *E* and *G* themselves than at a "*G*-version" and an "*E*-version" (9). Can one use *Z* (or *T* and *A*) to help in this ?

In the case of *G* and the *G*-version, the situation is clear. To confine attention to large-scale distortions, there are two relevant cases of missing pages. One was ripped out between *G* 6, 785-786 during the Maximou story, but *Z* preserves a passage of around the right length to fill the gap (*Z* 3699-3738), whilst giving a persuasive context of lines like *G* itself from just before and just after the missing passage. The 40 lines from *Z* may be edited, with caution, as part of a *G*-version.

In the second case, a passage of about a page is missing between *Z* 868-869, but is preserved by *G* 2, 278 - 3, 15 (10). At this point *Z* is using the *G*-version, for nothing similar appears for *E* in the parallel columns of Trapp's text. It is possible that the compiler of *Z* simply turned over two folios in copying his text of *G* ; however, it is more likely that he was not using *G* itself, but a lost manuscript where this page was missing. Evidence for this lost manuscript may also be found at the beginning of the poem. I have argued at length elsewhere that the compiler of *Z* was using two incomplete texts, for *E* 1 appears at *Z* 291 (11) and *Z* 310 suddenly begins regular use of a text like *G* at *G* 1, 163 (12). This suggests that the compiler was not using *G* (which preserves its beginning) but a lost manuscript of the *G*-version, called here *g* (13). In other cases where *G* is inadequate it may be that *Z* (*T* and/or *A*) has preserved through *g* a good reading of the *G*-version

(9) ALEXIOU, for example, talks of a "*πληρέστερη καὶ ὑγιέστερη μορφὴ τοῦ E*", *Ἀκριτικά*, Iraklio, 1979, pp. 78-79, which has been responsible for the text's wider influence.

(10) Ignorance of the missing book-division may have affected the way in which *Z* divided the books in his compilation : M. JEFFREYS, *The Astrological Prologue of Digenis Akritas*, *Byz* 46 (1976), pp. 375-397 (henceforward, JEFFREYS, *Astrological Prologue* = E. M. and M. J. JEFFREYS, *Popular Literature in Late Byzantium*, London, 1983, article VI), here pp. 386-388.

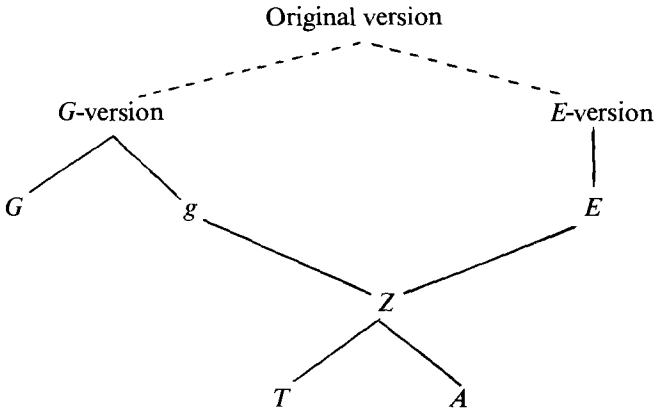
(11) *Ibid.*, pp. 377-383.

(12) *Ibid.*, pp. 388-390.

(13) Confirmatory evidence listed (among much else) by TRAPP, pp. 33-37.

not preserved in *G* itself. However, such textual reconstructions must always consider an alternative scenario : any "better" reading in the *Z* tradition may be just an attempt by its compiler (or the scribe of one of its manuscripts) to "improve" a reading in *g* similar to the "worse" reading still found in *G*. Nonetheless, with this reservation, there is a clear framework by which readings from the *Z* texts may be edited as part of a *G* version.

Is the same true of *E*? May one suggest that *T* and *A* preserve readings of an "*E* version" not found in our surviving *E*? I wish to argue that one cannot. Twenty years ago, in seeking to clarify the relationships between manuscripts of *Digenis*, I claimed that the compiler of manuscript *Z* was using the surviving *E* itself rather than another similar manuscript ([14]). The following stemmatic picture ([15]) would result :



Unfortunately other duties intervened, and I did not write a planned article to support the idea. Later, the direct derivation of *Z* from *E* was accepted by several scholars ([16]) without detailed proof, for the suggestion had been made in a context which implied one of its major arguments. In particular, it was three times accepted by the editor of *E*,

(14) JEFFREYS, *Digenis Z*, p. 201 ; JEFFREYS, *Astrological Prologue*, p. 394.

(15) I call this a stemmatic picture, not a stemma, because, like most such attempts in vernacular literature, it gives a useful picture of copying history without providing the basis for the recovery of an archetype.

(16) E.g. R. BEATON, *The Medieval Greek Romance*, Cambridge, 1989 (henceforward BEATON, *Romance*), p. 215 ; AGAPITOS-SMITH, pp. 29-30.

Stylianos Alexiou ([17]). It hardly seemed worth publishing the whole argument.

Recently, however, I have changed my mind. In re-reading the literature in connection with a new edition of *Digenis Akritis* ([18]), I have been surprised how often in Alexiou's edition better readings of the "E version" than *E* are said to have been found in *T* or *A*. Now if my proposal is right, *T* and *A* (through *Z*) would have no access to the *E* version beyond that provided by *E* itself. In that case, in passages where *Z* is drawing on *E*, any readings in *T* or *A* "better" than those in *E* would be conjectures of the compiler of *Z* (or a scribe of a later manuscript). As such, they would often be worth reporting or even incorporating on their merits in the text of the *E* version. But they would merely be anonymous conjectures. *T* and *A* have no status as "manuscript evidence" for *E* and need to be evaluated within a framework not dissimilar from that used for the suggestions of twentieth-century editors ([19]).

It is time to review the evidence for the proposal that *Z* made use of *E* itself. It begins from the point made at the start of this article, that the loss of the beginning of *E* results from physical damage to *E* itself, so that the point at which *E* now begins could not be predicted from any manuscript before *E* in the poem's history. As already mentioned, the compiler of *Z* was almost certainly working from a version of *E* which began at this point. Furthermore, *g* (his manuscript of the *G*-version) was also akephalic, and began a little later than his *E* text ([20]). The redactor was thus compelled to compose his own beginning for the compiled text, and the results survive in *A* as the "Astrological Prologue" ([21]). He used most of the clues available later in *E* and *G*, but did not always understand them : for example, the speech quoted at the beginning of this article is attributed to Digenis' grandmother rather than his eldest uncle. This suggested explanation

(17) S. Alexiou, *Ἀκριτικά*, Iraklio, 1979, p. 100 ; Id., *Παρατηρήσεις στὸν Ἀκρίτη*, *Ἀριάδνη*, 1 (1982), p. 55 ; Alexiou, *ϛα'*.

(18) An edition of *E* and *G* about to be published by Elizabeth Jeffreys.

(19) It should be mentioned that *T* and *A* might have preserved readings of the *G*-version not in *G*, which might prove common material between the two older versions, and thus the basis of corrections to *E*. However, I am not aware of any conscious use of this roundabout possibility.

(20) See footnotes 9 and 10 above.

(21) *T* is also an akephalic manuscript and gives no evidence for the Prologue.

for the writing of the prologue seems to have been generally accepted (22). If it is anything like correct, then *Z* was copying a text of *E* which began exactly where our *E* begins. Such a text can only have been *E* itself or a direct textual descendant.

A second major argument derives from one element of the prologue composed for *Z* to supplement its two akephalic sources. Digenis' mother had been brought up secluded in a fantastic castle, to prevent her from falling in love. At *Z* 236-242 she is compelled to apologise to Eros in person for neglect of her obligations to him :

ὅτι ἀπὸ μωρίας μου καὶ ἀπὸ ἀγνωσίας
κατεφρονέθης ἀπ' ἐμοῦ, δέσποτα αὐτοκράτορ·
ποτέ μου δὲν ἐθάρρησα, τοιούτως νὰ μὲ κάμῃς,
καὶ διὰ τοῦτ' ἀλόγιαστα τοιαῦτα σοι προσεῖπον.
Λοιπὸν καὶ ἂν σοῦ ἔπταισα, συμπάθησόν με, ἔρως·
καὶ πρῶτον μὲ ἐφόβησες, τὰ νῦν ἐλέησόν με,
δούλη σου ὅλη γέγονα, νὰ μὴν τὸ ἀπιστήσῃς.

These words clearly draw on *Livistros and Rodamni* where Livistros makes a similar apology :

ἀπὸ ἀναισκυσίας μου καὶ ἀπὸ μωρίας μου τόσης
καὶ ἀπὸ ἀνεγνωρισίας μου τὴν εἶχα πρὸς ἐσέναν
κατεφρονέθης ἀπ' ἐμοῦ, δέσποτα παντοκράτωρ·
παρακαλῶ τὸ κράτος σου, δέσποτα, μὴ κακώσῃς,
μὴ 'ξοριστῇς τὸ πτώχεμά μου, τόσον μὴ τὸ φροντίσῃς·
γνώρισε ὅτι ἤμουν χωρικὸς καὶ συγγνωμόνησέ το,
ἀρχὴ τὰ μὲ ἐφοβέρισες, ἐλέησόν με ἀπὲ τώρα,
νὰ μόσω νὰ εἶμαι δοῦλος σου καὶ σκλάβος τοῦ ὁρισμοῦ σου (23).

Further, similarity to the text of *Livistros and Rodamni* found in the same Escorial manuscript containing *Digenis Akritis* is greater than to other manuscripts of *Livistros* (24).

(22) Negative comments I have noticed criticise the use of moralistic words like "forgery", implying contempt for the fifteenth- or sixteenth-century compiler (e.g. BEATON, *Romance*, pp. 198-199). This tone, chosen to make the article more dramatic, I now regret. Another article repeats half the arguments of JEFFREYS, *Astrological Prologue*, whilst showing no knowledge of it : see W. J. AERTS, *The "First" Book (Z1 Trapp) of the Epic* Digenis Akritas, in N. M. PANAGIOTAKIS (ed.), *Origini della letteratura neogreca* II, Venice, 1993, pp. 19-25.

(23) J. A. LAMBERT (ed.), *Le roman de Libistros et Rhodamné*, Amsterdam, 1935, *E* vers 444-451. No attempt has been made to re-edit this passage ; Lambert's basically diplomatic transcription of *E* gives a good picture of the text as the *Z* compiler may have found it.

(24) The manuscripts have been examined in the microfilm collection of the Project

This adds to the links between the making of the *Z* compilation and manuscript *E*. The redactor of *Z* may have searched the gatherings of the manuscript in their present disturbed order, or in a loose form before its faulty rebinding, to discover that the first gathering containing *Digenis* was missing ([25]). At any rate it seems certain that he had read *Livistros and Rodamni E* 444-451 shortly before beginning his own creative writing in the prologue of *Z* ([26]). This is confirmation of the solid evidence of the first lines of the text with which the argument began.

What are the consequences for Alexiou's text if the proposal of direct use of *E* by *Z* is correct (as he has accepted) ? He often employs a framework like this when using *T*, *A* and *G* in the notes to his edition, showing that their readings result from a misunderstanding, a simplification of a Byzantine word or a linguistic intervention, while the reading of *E* is more convincing. To such arguments the present article adds a little extra precision ([27]). They may be evaluated according to the circumstances of each case.

However, the majority of the references in Alexiou's notes to *T* and *A* give cause for concern. Here are some of the more disturbing, with line-references to *E* :

66 : *Ἡ γραφὴ αὐτὴ ἀσφαλῶς ἀναλύει τὸ ἀπαρέμφατο τῆς ἀρχικῆς μορφῆς τοῦ ἡμιστιχίου, ποὺ σώθηκε στὸ χωρίο* A 415.

for a Corpus of Manuscripts containing Vernacular Literary Material, Department of Modern Greek, Sydney University.

(25) Since there seems to be no other disturbance in the order of lines in *Z* resulting from the present chaotic order of *E*'s binding, it is perhaps more likely that *E* was still unbound when *Z* was copied.

(26) Less striking parallels between the *Z* texts and manuscript *E* of *Livistros and Rodamni* are obscured by the fact that similarities have entered the equation at another level : *Digenis E* and *Livistros E* themselves show similarities of phrasing and language which may be due to the fact that they were copied by the same scribe (CHATZEGIAKOUMIS, pp. 136-138, cf. the parallels noted in the fourth column of Trapp's edition). However, the scribe concerned might not be that of *E*, but that of his model, or another previous manuscript, for in the rest of *E* (*Poulologos*, *Psarologos* and *Porikologos*), this manuscript is reasonably accurate, and certainly does not have the extreme surface confusion obvious in *Livistros* and especially *Digenis*. Cf. I. TSAVARI (ed.), *Ὁ Πουλολόγος*, Athens, 1987, p. 52 (*"οἱ ἀνορθογραφίες καὶ τὰ λάθη τονισμοῦ σχετικὰ λίγα"*) ; H. WINTERWERB (ed.), *Porikologos*, Cologne, 1992, p. 89 ("Bezüglich der Orthographie ist der Text als durchschnittlich zu beurteilen") ; P. A. AGAPITOS, *Libistros und Rhodamne : vorläufiges zu einer kritischen Ausgabe der Version a*, *J.Ö.B.*, 42 (1992), p. 194).

(27) E.g. at lines 15, 26, 128, 141, 170-172, 344, 405, 432, 671, 696, 788.

82 : *Δέχθηκα τὴ γραφὴ* τὰς κεφαλὰς κρατοῦσιν *(ποὺ τὴν ἔσωσε τὸ χωρίο* T 2).

295ff : *Χωρὶς ἀμφιβολία στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ στίχος τοῦ ἀρχετύπου σώθηκε στὴ διασκευὴ T* 233.

645 : *Ὁ γραφέας ἀντικατέστησε τὴν ἀντωνυμία* ἐκεῖνος *(ποὺ σώθηκε στὸ T* 1059*) μὲ τὸ ὑπέρμετρο* νεροφόρος.

751 : *Ὁ ἄναρθρος τύπος* εἰς κυνήγιν *σώθηκε στὸ T* 872.

This language does not suggest that Alexiou is treating the evidence of *T* and *A* as editorial intervention by a later scribe. He is saying that *T* or *A* has preserved (not proposed or conjectured) readings of the *E* version which are not in *E*.

Other references are less disquieting :

202 : *Γιὰ τὴ συμπλήρωση τοῦ στίχου αὐτοῦ μὲ τὸ ἀπαραίτητο καὶ μετρικὰ* ἀντάμα, *πβ.* T 134.

227f : *Ἡ ἀσύντακτη ἔκφραση* ὀδυνηρὰς καὶ θλίψεις *τοῦ χφ. θὰ ἦταν ἀρχικά, ὅπως εἰκάζω,* ὀνειδισμοὺς καὶ θλίψεις, *πβ. στὰ ἀντίστοιχα χωρία* G 2, 51 ὀνειδισμοῦ *καὶ* T 176 ὀνειδισμῶν.

256 : *Γι' αὐτὸ προτίμησα* τὰς φυλακὰς ἐγέμισεν, *ὅπως δίδουν τὰ κείμενα* G 2, 62 *καὶ* T 189.

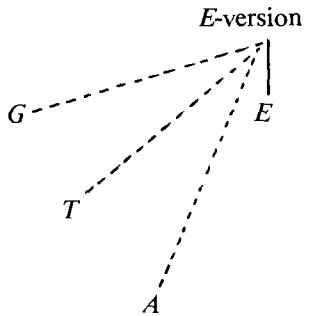
279/80 : *Ἀποκατέστησα τὸ στίχο βάσει καὶ τῶν χωρίων* G 2, 95 *καὶ* T 222.

317 : ... *ἀπὸ ὅπου σωστὰ τὸ ἀφαίρεσε ὁ* Trapp, *ἀκολουθώντας τὸ* T 274.

In these cases, it seems that Alexiou uses references to *T* and/or *A* (where they differ from *E*) as useful independent evidence for the reconstruction of *E*, or as significant support for the evidence of *G*. However, if the proposal made in this paper is right (see the stemmatic picture above), this evidence of support is rather attenuated. *T* and *A* may be descended from *g* via the compilation. They may prove to be evidence for passages from *g* (where it differed from *G*) which have survived the compilation and subsequent copying. Thus they may be used to reconstruct *E*, via the *G*-version, in a roundabout way. They are much inferior to *G* in stemmatic importance. The only alternative, as mentioned, is that the reading of *Z* (or *T* and/or A) represents an independent emendation.

One senses that beyond Alexiou's acceptance of the compilation theory he uses another unspoken stemmatic pattern which has greater influence over the way in which he uses *T* and *A* in his edition of *E*. In this framework, *E* is closely linked to the original written form of *Digenis*, which becomes indistinguishable from the *E*-version, as that label has been used in this paper. All other manuscripts, by this

scheme, are dependent on the *E*-version, linked to it by tenuous lines of adaptation which, it is implied, have led to serious diminution of their historical validity and literary quality. However, since the surface level of *E* is so poor, the other manuscripts must be regularly used to suggest improvements to *E* to establish the version which lies behind it. In this stemmatic pattern Alexiou can find words of the *E*-version preserved in *T* or *A*, and also finds it useful to quote the support of *T* or *A* when using readings from *G* to suggest words in the *E*-version which have been corrupted in *E*. The underlying stemmatic picture in Alexiou's mind must therefore be something like this :



In notes to lines 66, 82, 107, 190, 295, 645, 751, 828, 1277, 1611 and 1620, it is plain that Alexiou is proposing that *T* or *A* has access (by normal scribal copying, not editorial *emendatio* or *divinatio*) to a reading of the *E* version which is not in *E*. At lines 161, 552, 639, 676, 940, 1629 and 1850 the reasons given for his textual decisions are similar but not so clear. In these cases, the framework used for the reconstitution of the text is, I suggest, wrong, and these passages need to be re-edited. Of course, a new editorial method may not lead to a change in the text in all eighteen of these cases.

At lines 57, 75, 202, 224, 227, 256, 279/80, 317, 364, 526, 569, 592, 641, 693, 791, 798, 854, 972, 1191, 1453, 1512, 1799, 1810, 1838 and 1847, *T* or *A* is credited in Alexiou's notes with some positive role in his textual decisions, with no explanation of the stemmatic pattern used. The same manuscripts appear in his critical apparatus without a note at lines 43, 80, 293, 297, 311, 315, 330, 336, 347, 564, 605, 647, 691, 692, 935 and 1802. This is not, it must be repeated, an unreasonable use of evidence, provided it indicates that the scribe of the compilation *Z* (or perhaps that of *T* or *A*, of which *Z* is the lost common source), was here reacting as an editor to the readings of *E* and trying to make

sense of them, just like later modern editors including Alexiou himself. We have no idea of the editorial credentials of those involved, except that they were working at a date and from a cultural perspective much closer to that of the composer of the *E*-version than any modern scholar. These proposals are certainly worth treating seriously. But since in the cases mentioned in the last paragraph it is clear that Alexiou uses readings of *T* and *A* as direct evidence for a text anterior to *E* rather than as editorial suggestions made on the basis of *E*, I suggest that the lists of passages in this paragraph too be carefully reconsidered, especially where reference is only to *T* or *A*, unsupported by *G*.

Department of Modern Greek
University of Sydney.

Michael JEFFREYS.

PRECISIONES SOBRE CEUTA ANTES DE LA CONQUISTA MUSULMANA (SIGLOS VI-VIII)

La situación en la que quedó Ceuta tras la invasión del Norte de Africa por parte de los vándalos, así como la serie de vicisitudes por las que hubo de pasar antes de formar parte de la esfera musulmana, es posiblemente uno de los problemas que resultan más arduos para la moderna investigación histórica ; por lo que puede considerarse natural la existencia de posiciones al respecto claramente enfrentadas, pues los textos que, para esa etapa, se refieren a la mencionada plaza norteafricana, además de ser a menudo escasos, plantean serias dificultades, especialmente por lo que atañe a quienes ostentaron su posesión en cada momento.

Así, San Isidoro nos dice que, en tiempos del rey Teudis, dicha plaza norteafricana había caído en manos de los visigodos, habida cuenta de que cuando en 534 los bizantinos la ocuparon se habrían visto obligados a expulsar de allí a una guarnición visigoda : ... *milites, qui Septem oppidum pulsis Gothis invaderant...* (1). A través de San Isi-

(1) Isid., *H.G.*, 42 = *MGH.AA.*, XI, p. 284. Lo aceptan, por ejemplo, Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine. Histoire de la domination byzantine en Afrique (533-709)*, I, Paris, 1896, p. 36 ; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II, Paris, 1949, p. 560. Cfr. por el contrario, Chr. COURTOIS, *Les vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, p. 178.

Utilizamos esta primera nota para dar puntual relación de las siglas que aparecen a lo largo del trabajo :

AME = E. FAGNAN, *Ibn El-Athir. Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1901. Publicado por partes : *Annales du Maghreb et de l'Espagne par Ibn El-Athir*, en *Revue Africaine*, 40, 1896, pp. 352-382 ; 41, 1897, pp. 5-33, 185-266 y 351-385 ; 42, 1898, pp. 82-110, 202-288 y 330-374 ; 43, 1899, pp. 78-100, 234-292 y 350-384 ; 44, 1900, pp. 165-192 y 312-382 ; 45, 1901, pp. 68-92 y 111-154.

C1344 = D. CATALÁN y M. S. DE ANDRÉS, *Crónica de 1344*, Madrid, 1970.

CE = J. PUYOL, *Crónica de España* por Lucas, obispo de Tuy. Primera edición del texto romanceado, conforme a un códice de la Academia, Madrid, 1926.

CMR = D. CATALÁN y M. S. DE ANDRÉS, *Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1974.

COAHG, I = E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, *Ajbar Machmuâ (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI (Colección de obras arábigas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia*, I), Madrid, 1867.

COAHG, II = J. RIBERA, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el*

doro, la misma idea aparece recogida en Lucas de Tuy : ... *los romanos los caualleros que acometieron siete castillos* (Ceuta)... (2) ; en Rodrigo Ximénez de Rada : ... *milites qui Septam oppidum invaserant, pulsis inde Gothorum militibus...* (3) ; y en la Crónica General de Alfonso X el Sabio : ... *unos caualleros que prisieran el castiello de Cepta, que echaran ende por fuerça la caualleria de los godos quel tenien...* (4). No obstante, es necesario poner de manifiesto que un autor muy próximo a los acontecimientos, como es Procopio, se refiere exclusivamente a que Belisario envió tropas para tomar posesión de Ceuta, aunque sin hacer ninguna alusión a que estuviera ocupada por los visigodos : *Ἰωάννην δὲ ἄλλον, τῶν οἰκείων ὑπασπιστῶν ἕνα, ἐς τὸν ἐν Γαδείροις πορθμὸν καὶ τὴν ἑτέραν τῶν Ἡρακλέους στηλῶν ἔπεμψε, τὸ ἐκείνῃ φρούριον, ὃ Σέπτον καλοῦσι, καθέξοντα* (5). Por lo tanto, utilizando

Cordobés (*Colección de obras arábigas de Historia y Geografía que publica la Real Academia de la Historia*, II), Madrid, 1926.

DAS = M. G. DE SLANE, *Description de l'Afrique septentrionale par El-Bekri*, Alger, 1913.

HA = F. MAÍLLO, *Ibn Al-Kardabus. Historia de Al-Andalus*, Madrid, 1986.

HAE = O. A. MACHADO, *Historia de los árabes de España, por Ibn Jaldun*, en *Cuadernos de Historia de España*, 4, 1946, pp. 136-146.

HAEIBM, I-II = E. FAGNAN, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano'l-Mogrib*, I-II, Alger, 1901-1904.

HB, I-II = M. G. DE SLANE, *Ibn Khaldoun. Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, I-II, reimp. Paris, 1978.

HCE = J. DE GONZÁLEZ, *Fatho-l-Andaluçi. Historia de la conquista de España. Códice arábigo del siglo XII*, Argel, 1889.

HG = O. A. MACHADO, *La Historia de los godos, según Ibn Jaldun*, en *Cuadernos de Historia de España*, 1-2, 1944, pp. 139-155.

HMDS, I = P. DE GAYANGOS, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, I, London, 1840.

HMEA, II = M. GASPAR REMIRO, *Historia de los musulmanes de España y Africa por En-Nuguairí*, II, Granada, 1917.

HS = F. SANTOS COCO, *Historia Silense*, Madrid, 1921.

MGH.AA., XI = *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, XI, ed. nova, Berlin, 1961.

PCGE, I = R. MENÉNDEZ PIDAL, *Primera Crónica General de España*, I, reimp. Madrid, 1977.

PIMA = E. LÉVI-PROVENÇAL, *La péninsule Ibérique au Moyen-Âge*, Leiden, 1938.

PG = J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca*.

PL = J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina*.

TM, 12 = RODRIGO XIMÉNEZ DE RADA, *Opera* (*Textos Medievales*, 12), Valencia, 1968.

(2) Lucas de Tuy, 2, 23 = *CE*, p. 184.

(3) R. Ximénez de Rada, *de rebus Hispaniae*, 2, 12 = *TM*, 12, p. 36.

(4) *Crón. Gral.*, 453 = *PCGE*, I, p. 256.

(5) Procop., *B.V.*, 2, 5, 6.

como fuente a Procopio no se podría concretar la posibilidad de la ocupación visigoda. Ahora bien, E. Gozalbes Cravioto ha considerado la posibilidad de que los bizantinos hubieran arrebatado Ceuta a los vándalos (6), apoyándose para ello en otro texto de Procopio, en el que se alude a que Ceuta fue fundada por los romanos, que, desatendida por los vándalos, el tiempo la había destruido, y que el emperador Justiniano la fortaleció mediante la construcción de un muro y la aseguró con el establecimiento de una guarnición : *Ἐν δὲ Γαδείροις, κατὰ θάτερα τῶν Ἡρακλέους στηλῶν, ἢ τοῦ πορθμοῦ ἐν δεξιᾷ ἐστι κατὰ τὴν Λιβύης ἀκτὴν φρούριον ἦν ποτε Σέπτον ὄνομα, ὅπερ ἐδείμαντο μὲν ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις Ῥωμαῖοι, Βανδίλων δὲ οὐκ ἐπιμελουμένων καθεῖλεν ὁ χρόνος. ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς τείχει μὲν ἐρυμνόν, φυλακτηρίῳ δὲ ἰσχυρὸν κατεστήσατο* (7). Sin embargo, lo cierto es que el texto de Procopio no permite asegurar que la plaza estuviese ocupada por los vándalos, pues más bien podría suponer precisamente que los vándalos no se habían preocupado de mantenerla como posición propia, lo que implicaría la inexistencia de una guarnición en la referida plaza norteafricana (8). De esta manera, habría sido muy fácil la toma de ella por los visigodos en tiempos de Teudis, aunque también cabe dentro de lo posible que ello se hubiera producido con la aquiescencia de los vándalos.

Ahora bien, también hemos de tener en cuenta que Procopio, refiriéndose al establecimiento de las tribus mauritanas en el Norte de Africa, dice que obtuvieron muchas victorias sobre los vándalos y que ocuparon la tierra de Mauritania, que se extiende desde el Estrecho hasta los límites de Cesarea, así como la mayor parte del resto del Norte de Africa : *ὕστερον δὲ οἱ Μαυρούσιοι πολλὰς κατὰ Βανδίλων νίκας ἀνελόμενοι Μαυριτανίαν τε τὴν νῦν καλουμένην ἐκ Γαδείρων μέχρι τῶν*

(6) E. Gozalbes Cravioto, *El problema de la Ceuta bizantina*, en *Les Cahiers de Tunisie*, 29, núms. 115-116, 1981, p. 34 ; *Los bizantinos en Ceuta (siglos VI-VII)*, Ceuta, 1986, p. 20. Este mismo autor, para salvar la contradicción entre San Isidoro y Procopio, mantiene igualmente que en Ceuta había una guarnición conjunta de visigodos y vándalos (pp. 35 y 21 de los respectivos trabajos). Su planteamiento es seguido por J. J. Sayas Abengochea, *La zona del Estrecho desde las invasiones a la ocupación bizantina*, en *Actas del Congreso Internacional «El estrecho de Gibraltar». Ceuta, 1987*, I. *Prehistoria e Historia de la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 1091-1092.

(7) Procop., *Aed.*, 6, 7, 14-15.

(8) Refiriéndose al texto de Procopio, Chr. Courtois, *Les vandales*, p. 178 nota 3, no pasa de suponer que la plaza habría pertenecido en un momento a los vándalos, aunque precisando que no es posible saber cuando ni durante cuanto tiempo.

Καισαρείας ὁρίων τείνουσαν καὶ Λιβύης τῆς ἄλλης τὰ πλεῖστα ἔσχον (9). En tal caso, tal vez las tropas visigodas podrían haberles arrebatado Ceuta a ellos.

De cualquier manera, si el texto de San Isidoro dice la verdad y los visigodos tomaron Ceuta, tal hecho se habría producido hacia el año 533 y se enmarcaría en un intento por parte de los visigodos de tener un punto que impidiese el avance bizantino hacia la Península (10).

Por lo demás, la referencia de San Isidoro se inserta dentro de otra en la que se explica que nuevamente el rey visigodo Teudis se habría decidido a enviar una expedición contra Ceuta ; expedición que terminó en un rotundo fracaso. El texto dice que, después de la victoria sobre los francos, los visigodos llevaron a cabo una incursión, falta de previsión, al otro lado del Estrecho, de forma que, habiéndolo atravesado para ir contra los soldados que habían ocupado Ceuta expulsando a los visigodos, cuando estaban atacando la fortaleza, en lo más fuerte del combate, al llegar el domingo, depusieron las armas para no profanar con la guerra el día sagrado, lo que fue aprovechado por los sitiados, que se lanzaron al ataque y, cercándolos por todas partes, les causaron tal destrozo que ninguno pudo sobrevivir a la derrota : *Post tam felicis successum victoriae trans fretum inconsulte Gothi gesserunt. denique dum adversum milites, qui Septem oppidum pulsis Gothis invaderant, oceani freta transissent eundemque castrum magna vi certaminis expugnarent, adveniente die dominico deposuerunt arma, ne diem sacrum proelio funestarent. hac igitur occasione reperta milites repentino incursu adgressum exercitum mari undique terraque conclusum adeo prostraverunt, ut ne unus quidem superesset, qui tantae cladis excidium praeteriret* (11). El hecho se habría producido seguramente buscando la protección de su propio reino y aprovechando las dificultades de los bizantinos en Africa, como consecuencia de los ataques de las tribus bereberes, con posterioridad a la batalla de *Cillium* del año 544, en la que las tropas imperiales fueron derrotadas (12). También siguen a San Isidoro en este caso, Lucas de Tuy : *Despues*

(9) Procop., *B.V.*, 2, 10, 29.

(10) E. A. THOMPSON, *Los godos en España*, Madrid, 1971, p. 28.

(11) Isid., *H.G.*, 42 = *MGH.AA.*, XI, p. 284.

(12) Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, II, pp. 343-344. Cfr. A. DEL CASTILLO, *Las invasiones y la formación del reino visigodo en Hispania*, en J. M. BLÁZQUEZ y A. DEL CASTILLO, *Manual de Historia de España*, I. *Prehistoria y Edad Antigua*, Madrid, 1991, p. 452. Sin embargo, E. STEIN, *Histoire*, p. 561 y nota 1, sitúa la acción hacia el año 547.

de tan bienauenturado acaesçimiento, muchos godos desaconsejadamente pasaron la mar ; y como de cabo en quanto contra los romanos los caualleros, que acometieron siete castillos, auian peleado en grande batalla, donde los godos seyendo enpuxados al mar Occeano... veniendo el domingo, acordaron de no tomar armas ni de traer batalla en el dia sagrado. Fallada esta ocasion, los caualleros por corredera arrebatada acometieron a la hueste, cercada de todo cabo por mar e por tierra, e desarmados como estauan, ansi fueron derribados ; e que, ciertamente, vno non sobró que pasase el destruymiento de tan gran pestilençia... ([13]) ; Rodrigo Ximénez de Rada : *Post tam felicis successum victoriae trans fretum Gothi minus provide navigarunt. Denique dum adversus milites qui Septam oppidum invaserant, pulsis inde Gothorum militibus, Tyrrheni litora pertransissent, et eidem castrum magna vi certaminis expugnarent, adveniente die Dominico armis depositis quieverunt, ne diem sacrum proelio funestarent. Hac igitur occasione reperta, milites repentino incursu aggressi exercitum mari undique terraque conclusum, inermem exercitum adeo prostravere, ut nec quidem unus superesset, qui tantae cladis excidium nunciaret* ([14]) ; y la Crónica General de Alfonso X el Sabio : *Otrossi los godos estando loçanos por la bienandança que ouieran contra los franceses, assi como lo auemos ya contado en el primero capitulo del regnado deste rey Theudio, passaron la mar sin recabdo et sin cabdiello, e fueron contra unos caualleros que prisieran el castiello de Cepta, que echaran ende por fuerça la caualleria de los godos quel tenien ; et lidiaron los muy de rezio combatiendo les cada dia el castiello. Mas llego el dia del domingo, et los godos por guardar su fiesta desarmaron se de las armas et dieronse a folgar por non crebantar la fiesta. Los del castiello, quando los uieron estar sin sospecha et desarmados, salieron a ellos ; et porque los godos estauan cercados por la una parte de la mar et de la otra daquellos sus enemigos, non auiendo por o lidiar nin por o fuyr aun que quisiessen, mataron los alli todos que non escaparon ende ninguno* ([15]).

El problema surge al analizar un texto árabe, en el que aparece plasmado el mismo episodio. Se trata de un texto recogido por Ibn Idari, que atribuye a Al-Udri : «Dijo Al-Udri : Uno de los reyes godos de Al-Andalus fue el llamado Teodosio (deficiente en el original árabe :

(13) Lucas de Tuy, 2, 23 = *CE*, p. 184.
(14) R. Ximénez de Rada, *de rebus Hispaniae*, 2, 12=*TM*, 12, p. 36.
(15) *Crón. Gral.*, 453 = *PCGE*, I, p. 256.

Tiwdus) ; atravesó el mar en dirección a Ceuta para combatir a los bereberes ; los sitió en ella. Luego se conciliaron contra él ; sus enclaves (estaban defendidos con) negligencia, y los asesinaron y no se salvaron de ellos sino unos pocos. Volvió Teodosio a Al-Andalus. Y continuaron los bereberes en ella (Ceuta) hasta que entraron en ella los rum por segunda vez. Estuvo en ella Yulyán (Julián). Y fue entonces (cuando) 'Uqba Ibn Nafi' hizo sus algazías hacia Occidente, y lo conquistó en su totalidad, anexionando hasta Ceuta» (16). Así pues, este autor especifica que el ataque visigodo a Ceuta no se produjo contra los bizantinos sino contra los bereberes. En tal sentido, Ahmad Al-Razi hace referencia a una ayuda procedente de Berbería : (en **Ca**, CXVI, 17-26) *Et otrosi el rrey mando ayuntar todos sus poderes a dia çierto. E pues que todos fueron ayuntados con el en Seuilla, mando basteçer muy bien sus galeas, e pasaron en ellas la mar. E çerco a Çebta, aquella que yaze do Tanjar ; e el yaziendo sobre ella, teniendolos muy cuytados, ouieron ayuda de Berueria, que entraron de noche en la villa muy escondidamente, e los de la hueste yazian muy asosegados, que se non temian de ninguna cosa nin atendien sinon quando les darien la villa. E quando los de la villa vieron tanta gente ayunta/da, salieron todos en vno por cada vna de las puertas de la villa ; e dieron luego en la hueste, e mataron atantos que fue grant marauilla, que tanto les*

(16) Debemos esta traducción a la amabilidad del Prof. F. Franco, de la Universidad de Alicante. En cualquier caso, salvo la referencia a la autoría y el ajuste a la literalidad, coincide básicamente con otras traducciones existentes, cfr. la de E. FAGNAN, *HAEIBM*, I, p. 293 : «Voici ce que reconte El-'Adhari : Un des rois goths d'Espagne nommé Toùdoùch (Théodose) franchit la mer et vint assiéger les Berbères renfermés dans cette ville de Ceuta. Mais ils s'entendirent bien pour lui résister, profitèrent de sa négligence pour l'attaquer par un point mal défendu, et un petit nombre seulement des assiégeants échappa à la mort. Toùdoùch repassa ensuite en Espagne, et les Berbères continuèrent d'occuper la ville jusqu'à ce que les chrétiens y revinssent une seconde fois. Youlyàn (Julien) l'occupait quand 'Okba ben Nàfi', après avoir envahi et conquis le Maghreb tout entier, parvint jusqu'à cette ville» ; y la de F. CODERA, *El llamado conde D. Julián*, en *Estudios críticos de Historia árabe española* (*Colección de estudios árabes*, VII), Zaragoza, 1903, pp. 58-59 : «Dice el Adarí, había un rey godo llamado Teudis, que pasó el mar hacia Ceuta para hacer la guerra á los bereberes, á quienes sitió en ella ; pero habiéndose unido contra él (los bereberes de fuera?), una negligencia ó ligereza (de parte de Teudis) les hizo poderosos contra él, y habiéndole combatido, pocos de los de Teudis se salvaron, y hubo de volverse á Alandalus : los bereberes permanecieron en Ceuta hasta que por segunda vez se apoderaron de ella los rums ; en ella estaba Olyán, cuando Ocba llegó en sus expediciones al Algarbe, arrasándolo todo, y al llegar á Ceuta...». Obviamente, en la época de estos dos autores aún no se conocía la obra de Al-Udri.

acuytauan que nunca ouo y ninguno que de arma se podiese acorrer. E desque uieron que se non podian nin defender, dexaronse yr morir a la mar, cuydandose acojer a las naues ; (y en **Mo**, CXVI, 17-26) *E el rrey mando ayuntar todos sus poderes a dia çierto. E pues que todos fueron ayuntados con el en Sevilla, mando basteçer muy bien sus galeas e pasaron en ellas la mar. E çerco a Çebta, aquella que yaze do Tanjar ; e el yaziendo sobrella, teniendolos muy çercados, ovieron ayuda de Berberia, que entraron de noche en la villa muy escondidamente, e los de la hueste yazien muy asosegados, que se non temian de ninguna cosa nin atendien syno quando les darien la villa. E quando los de la villa vieron tanta jente ayuntada, salieron todos en vno por cada vna de las puertas de la villa ; e dieron luego en la hueste, e mataron atantos que fue gran maravilla, que tanto les acuytavan que nunca y ovo ninguno que de armas se podiese acorrer. E desque vieron que non se podian acorrer nin defender, dexaronse yr morir a la mar, cuydadose yr acojer a las naves* ([17]). Asimismo, la denominada *Historia Pseudo-Isidoriana* — que, como denota claramente C. Sánchez-Albornoz, utilizó como fuente a Ahmad Al-Razi ([18]) — hace referencia a los habitantes de Ceuta sin catalogarlos : *rex vero Gothorum* (Theodosius) *transivit Zaptam et debellavit eam, sed die dominica non inquietabat eos, ne legem suam pollueret. quod vedentes Zeptiani insidiati sunt eis et interfecerunt ex illis milia milium ; qui autem evaserunt, in mari submersi sunt* ([19]).

En referencia al texto de Al-Udri, citado por Ibn Idari, respecto a los defensores de la plaza, R. Dozy dice : «Si c'étaient réellement des Berbères, ils étaient au service de l'empereur byzantin» ([20]). Ahora bien, ¿por qué no habría de tratarse de bereberes y no precisamente al servicio de los bizantinos? Existe una parte en el mencionado texto que resulta muy interesante. Se trata del momento en el que dice que los bereberes continuaron ocupando Ceuta hasta que los rum — en lo que coincide F. Codera, mientras E. Fagnan traduce por cristianos —

(17) *CMR*, pp. 245-246.

(18) Cfr. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Investigaciones sobre la historiografía hispana medieval (Siglos VIII al XII)*, Buenos Aires, 1967, esp. pp. 334 nota 139, 339-340 y 375 nota 124.

(19) *Hist. Pseudo-Isid.*, 13 = *MGH.AA.*, XI, p. 385.

(20) R. DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, I, reimp. Amsterdam, 1965, p. 62 nota 2. Este autor ofrece la traducción solamente de parte del texto en cuestión, razón por la que no hemos aludido a ella en la nota correspondiente.

se apoderaron de ella por segunda vez. El «por segunda vez», únicamente puede referirse a los bizantinos, y naturalmente ello implicaría que después del 534, primera vez que se apoderaron de ella, tenían que haberla perdido en algún momento. Obviamente esa pérdida, de ocurrir, tuvo que ser frente a los bereberes y en conexión con los momentos de dificultades que el poder bizantino pasó en el Norte de Africa en torno a la fecha de la batalla de *Cillium* del 544. Si el texto en cuestión, apoyado igualmente por los de Ahmad Al-Razi y la *Historia Pseudo-Isidoriana*, es correcto en la referencia a los bereberes como defensores de la plaza durante el ataque de los visigodos de Teudis — lo que explicaría la alusión al cumplimiento del domingo por los sitiadores y no por los sitiados — habría que suponer que en el 544 o fecha inmediatamente posterior la ciudad de Ceuta tendría que haber caído en manos de los bereberes (21), momento aprovechado por Teudis para intentar tomarla a su vez ; y que algo después de este fallido intento habría pasado nuevamente a manos de los bizantinos.

Finalmente, en el momento en que pasó a manos de los musulmanes, Ceuta pertenecía al denominado conde don Julián, al que ciertas fuentes árabes, así como algunas cristianas, sitúan en este territorio y le otorgan una importancia decisiva en el paso de los musulmanes a la Península. Este personaje ha tendido a ser identificado con el Urbano citado en el Anónimo Mozárabe de 754, al que en esta fuente se menciona en relación con el pago de la multa que el califa Al-Walid impuso a Muza, especificándose que éste la aceptó por consejo de Urbano, varón nobilísimo, de una región africana, educado en el dogma de la fe católica, que le había acompañado por todas las provincias de España (22). Sin embargo, no es nuestro propósito fundamental entrar a discutir las posibilidades que ofrece este extraño personaje, cuya identidad ha dado lugar a diversas teorías por parte de un buen número de investigadores (23), si bien lo cierto es que aparece en relación con Ceuta y territorios próximos.

(21) Cfr. F. FITA, *Ceuta visigoda y bizantina durante el reinado de Teudis*, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 68, 1916, p. 626 nota 2, que considera posible que los bereberes se hubieran hecho dueños de Ceuta entre el año 534 y el 549.

(22) *Cont. Hisp.*, 77 = *MGH.AA.*, XI, p. 355 : *Quod ille consilio nobilissimi viri Urbani Africane regionis sub dogma catholice fidei exorti, qui cum eo cunctas Spanie adventa[verat patrias, accepto...*

(23) Cfr., entre otros, P. DE GAYANGOS, en *HMDS*, I, pp. 537-541 nota 39 ; R. DOZY, *Recherches*, I, pp. 57 ss. ; H. GELZER, en la ed. de Jorge de Chipre, Leipzig, 1890, pp. XLIII-XLIV ; E. SAAVEDRA, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*,

En general, las fuentes árabes le sitúan gobernando especialmente en Ceuta, aunque algunas de ellas refieren también su dominio en Tánger y Algeciras, ya sea únicamente o unidos al de Ceuta (24). De entre ellas,

Madrid, 1892, pp. 47 ss. ; Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, II, pp. 587 ss. ; F. CODERA, *El llamado conde*, pp. 45 ss. ; F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, I, reimp. Madrid, 1983, pp. 14 ss. ; J. MENÉNDEZ PIDAL, *Leyendas del último rey godo*, II. *Don Rodrigo y la Caba*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 6, 1902, pp. 354 ss. ; 10, 1904, pp. 279 ss. ; y 12, 1905, pp. 99 ss. y 253 ss. ; O. A. MACHADO, *Los nombres del llamado conde don Julián*, en *Cuadernos de Historia de España*, 3, 1945, pp. 106 ss. ; P. GOUBERT, *L'administration de l'Espagne byzantine*, I. *Les Gouverneurs de l'Espagne byzantine*, en *Études Byzantines*, 3, 1945, p. 142 ; ID., *L'administration de l'Espagne byzantine*, II. *Les Provinces*, en *Études Byzantines*, 4, 1946, p. 80 ; ID., *Ceuta byzantine ou wisigothique? Notes d'Histoire et d'Archéologie*, en *Miscel.lània Puig i Cadafalch*, I, Barcelona, 1951, p. 342 ; R. MENÉNDEZ PIDAL, *Introducción : Witiza rey (702-710). Urbano o el conde don Julián*, en *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, III, 4ª ed., Madrid, 1980, p. LII ; M. TORRES LÓPEZ, *El reino hipanovisigodo desde la unificación religiosa hasta su ruina*, en *Historia*, III, p. 136 ; E. LÉVI-PROVENÇAL, *La conquista y la islamización de España (710-756)*, en *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, IV, 3ª ed., Madrid, 1967, pp. 8 ss. ; J. VALLVÉ, *Sobre algunos problemas de la invasión musulmana*, en *Anuario de Estudios Medievales*, 4, 1967, pp. 364-365 ; ID., *Nuevas ideas sobre la conquista árabe de España. Toponimia y onomástica*, en *Al-Qantara*, 10, 1989, esp. pp. 121 y 138-139 ; C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Frente a unas páginas erróneas sobre la conquista de España por los musulmanes*, en *Cuadernos de Historia de España*, 49-50, 1969, pp. 294 ss. (reproducido en *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la Historia del reino de Asturias*, I, Oviedo, 1972, pp. 487 ss. y *Estudios polémicos*, Madrid, 1979, pp. 40 ss.) ; A. M. HOWELL, *Some Notes on Early Treaties between Muslims and the Visigothic Rulers of Al-Andalus*, en *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Medieval*, I, Córdoba, 1978, pp. 3 ss. ; L. A. GARCÍA MORENO, *Ceuta y el estrecho de Gibraltar durante la Antigüedad tardía (siglos V-VIII)*, en *Actas del Congreso Internacional «El estrecho de Gibraltar». Ceuta, 1987*, I. *Prehistoria e Historia de la Antigüedad*, Madrid, 1988, pp. 1113-1114 ; ID., *Los últimos tiempos del reino visigodo*, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 189, 1992, p. 438 ; ID., *La talasocracia protobizantina en el Occidente mediterráneo*, en P. BÁDENAS y J. M. EGEA (eds.), *Oriente y Occidente en la Edad Media. Influjos bizantinos en la cultura occidental* (*Anejos de Veleia. Series Minor*, 2), Vitoria, 1993, p. 105 ; A. DHANUN TAHA, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London - New York, 1989, pp. 66, 75 y 84 ss.

(24) Ibn Habib, en Fath Al-Andalus (*HCE*, p. 10) ; Ibn Abd Al-Hakam (*COAHG*, I, p. 209) ; Ahmad Al-Razi, en la Crónica de 1344 (*C1344*, pp. 97, 101, 106, 119 y 120) ; Ahmad Al-Razi, que lo toma de Al-Waqidi, en Ibn Idari (*HAEIBM*, II, p. 9) ; Arib Ibn Said, en Ibn Idari (*HAEIBM*, II, p. 7) y en Ibn Al-Sabbat (E. DE SANTIAGO SIMÓN, *Un fragmento de la obra de Ibn Al-Sabbat (s. XIII) sobre Al-Andalus*, en *Cuadernos de Historia del Islam*, 5, 1973, pp. 31-32) ; Ajbar Maymua (*COAHG*, I, p. 18) ; Al-Bakri (*DAS*, p. 204) ; Fath Al-Andalus (*HCE*, pp. 3-4 y 9) ; Ibn Al-Kardabus (*HA*, pp. 53, 55 y 57) ; Ibn Al-Qattan, en Ibn Idari (*HAEIBM*, II, p. 8) ; Ibn Al-Atir (*AME*, p. 41 = *Revue Africaine*, 41, p. 11) ; Ibn Idari (*HAEIBM*, II, p. 10) ; Al-Himyari (*PIMA*, pp. 11 y 158) ; Al-Nuwayri (*HMEA*, II, p. 27 ; *HB*, I, p. 345) ;

algunas consideran que don Julián se encontraba bajo la soberanía de la monarquía visigoda, que dominaba parte de la franja costera norteafricana ([25]). Excepcionalmente, Ibn Al-Qutiyya se refiere a él como un comerciante cristiano que solía ir y venir de España a los paises bereberes ([26]). Asimismo, otras fuentes árabes le muestran incluso como hijo de Witiza ([27]).

Por lo demás, es necesario poner de manifiesto el hecho de que algunas de estas fuentes hacen referencia también a don Julián, ya sea en Ceuta ya sea en Tánger, en relación con la expedición de Uqba en 682 ([28]). Desde luego, la posibilidad de que don Julián tuviese Ceuta bajo su dominio en el 682 no resulta absolutamente descabellada; puede que incluso con la aquiescencia de los bizantinos, puesto que tenemos conocimiento de la existencia de una alianza entre bizantinos y bereberes para defenderse de este ataque musulmán. Y, en cualquier

Ibn Jaldun (*HAE*, p. 138; *HB*, II, pp. 135-136; *HG*, pp. 154-155); Ibn Jaldun, en Al-Maqqari (*HMDS*, I, p. 255); Al-Maqqari (*COAHG*, I, pp. 172-173; *HMDS*, I, pp. 250-251, 253-254, 256 y 264). Cuando Tánger fue conquistada por Muza, esta ciudad se encontraba en manos bereberes: Ibn Abd Al-Hakam (*COAHG*, I, p. 209); Seudo Ibn Qutayba (*COAHG*, II, p. 105); Ajbar Maymua (*COAHG*, I, p. 18); Ibn Al-Atir (*AME*, p. 34 = *Revue Africaine*, 40, p. 381); cfr. Al-Maqqari (*COAHG*, I, p. 171; *HMDS*, I, p. 252). Ibn Abd Al-Hakam, incluso explicita que en Tánger había bereberes no sometidos, pertenecientes a las tribus de Al-Butr y Al-Baranis (*COAHG*, I, p. 209). Si bien es cierto que ello no invalida el hecho de que pudiese estar bajo soberanía del denominado don Julián. Sobre las referidas tribus bereberes, cfr. *Encyclopédie de l'Islam*, I, nouvelle édition, Leiden-Paris, 1960, pp. 1068 y 1389-1390; *Encyclopédie berbère*, IX y X, Aix-en-Provence, 1991, pp. 1338-1340 y 1564-1565 de los respectivos volúmenes.

(25) Ibn Abd Al-Hakam (*COAHG*, I, p. 209); Ahmad Al-Razi, en la Crónica de 1344 (*C1344*, pp. 97, 101, 106, 119 y 120); Ajbar Maymua (*COAHG*, I, pp. 18-19); Fath Al-Andalus (*HCE*, pp. 2-4); Ibn Al-Kardabus (*HA*, pp. 53 y 55); Ibn Al-Atir (*AME*, p. 41 = *Revue Africaine*, 41, p. 11); Ibn Idari (*HAEIBM*, II, p. 10); Al-Himyari (*PIMA*, pp. 11 y 158); Al-Nuwayri (*HMEA*, II, p. 27; *HB*, I, p. 345); Ibn Jaldun (*HAE*, p. 138); Ibn Jaldun, en Al-Maqqari (*HMDS*, I, pp. 254-255); Al-Maqqari (*COAHG*, I, pp. 172-173; *HMDS*, I, pp. 253-254 y 256). Sobre la implicación de la soberanía visigoda en la zona, cfr. F. Codera, *El llamado conde*, pp. 72-73.

(26) Ibn Al-Qutiyya (*COAHG*, II, p. 5).

(27) Isa Ibn Mohammad, en Ibn Idari (*HAEIBM*, II, pp. 9-10) y Al-Raqiq (cfr. J. Vallvé, *Nuevas ideas sobre la conquista*, p. 138; A. Dhanun Taha, *The Muslim Conquest*, p. 85).

(28) Al-Bakri (*DAS*, p. 204); Ibn Idari (*HAEIBM*, I, p. 293); Ibn Idari (en un texto no recogido en la traducción citada anteriormente por tratarse de uno de los añadidos en la nueva edición árabe de G.S. Colin y E. Lévi-Provençal, cfr. J. Vallvé, *La división territorial de la España musulmana*, Madrid, 1986, pp. 41-42); Ibn Al-Atir (*AME*, pp. 21-22 = *Revue Africaine*, 40, pp. 368-369); Al-Nuwayri (*HMEA*, II, p. 15; *HB*, I, pp. 332-333); Ibn Jaldun (*HB*, I, pp. 212 y 287).

caso, lo que no se puede aceptar es el planteamiento de Ch. Diehl de que es poco probable que don Julián estuviera al mando de Ceuta en ese momento porque existía un conde llamado Simplicio que dirigía el territorio bizantino de España, y que residía posiblemente en Ceuta (29), porque ello no se sostiene, habida cuenta de que desde el reinado de Suintila, entre 623 y 625, los bizantinos habían sido expulsados de la península Ibérica (30). Por otra parte, el conde Simplicio nos es conocido debido a la existencia de unas cartas que, a través de Pedro, notario regionario de la Iglesia de Roma, envió el papa León II al rey Ervigio, al obispo metropolitano de Toledo, Quírico, a los demás obispos hispanos, y al referido conde (31), con las que se enviaban las actas del concilio III de Constantinopla, buscando la adhesión a las decisiones tomadas en ese concilio, en el que se condenó el monotelismo, herejía que admitía en Cristo dos naturalezas, divina y humana, pero una única voluntad divina. Con tales premisas, se ha considerado que podía tratarse de un bizantino (32), pero también se le ha relacionado con alguna personalidad del reino visigodo (33).

Entre las fuentes cristianas, la *Historia Pseudo-Isidoriana*, la Historia Silense y Lucas de Tuy se refieren a don Julián, de forma más o menos clara, como conde de la Tingitania al servicio de la monarquía visigoda (34). En cambio, para Rodrigo Ximénez de Rada y para la Crónica General de Alfonso X el Sabio don Julián era un conde visigodo enviado a Africa en una embajada por el rey Rodrigo (35). Por otra parte, San Pedro Pascual, Gil de Zamora y el Libro de la fundación del Monasterio de Guadalupe le hacen, sin excepción, un

(29) Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, II, pp. 495 nota 3 y 578 nota 3. Naturalmente, hay que tener en cuenta que la afirmación de este autor se sustenta en su defensa de que algunas plazas de España se mantuvieron en manos de los bizantinos (pp. 531 nota 4, 536 y 587 nota 1).

(30) Cfr., por ejemplo, A. DEL CASTILLO, *Las invasiones y la formación*, p. 469.

(31) Las cuatro cartas, en *PL*, 84, cols. 142-147 y 148-150 (asimismo reproducidas en 96, cols. 411-420).

(32) L. A. GARCÍA MORENO, *Ceuta y el estrecho de Gibraltar*, pp. 1110-1111.

(33) Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, II, 1ª parte, Madrid, 1932, p. 151 ; M. TORRES LÓPEZ, *La Iglesia en la España visigoda*, en *Historia*, III, p. 291.

(34) *Hist. Pseudo-Isid.*, 19 = *MGH.AA.*, XI, p. 387 ; *HS*, pp. 13-14 ; Lucas de Tuy, 3, 64 = *CE*, p. 266 (en 3, 65 = *CE*, p. 268 le denomina conde de Ceuta).

(35) R. Ximénez de Rada, *de rebus Hispaniae*, 3, 19 = *TM*, 12, pp. 64-65 (en 3, 18 = *TM*, 12, p. 64 el conde de Tingitania se llama Recila) ; *Crón. Gral.*, 554 = *PCGE*, I, p. 307.

conde visigodo enviado a Africa para cobrar tributos ([36]); lo que igualmente aparece reflejado en la estrofa 42 del poema de Fernán González ([37]). A su vez el *Liber Regum* le muestra como nieto del rey Rodrigo, el Fuero General de Navarra como su sobrino, y la Crónica de San Juan de la Peña como un súbdito, que fue enviado en una embajada ante el rey sarraceno Aboalim, para tratar con él negocios del rey Rodrigo ([38]).

Con respecto a la posibilidad planteada de un gobierno en Algeciras por parte de don Julián, J. Menéndez Pidal lo explica diciendo que la existencia de diferentes lugares en el litoral de Africa y de España con los nombres de «La Isla» y «La Verde» pudo generar una confusión que llevó a suponer que don Julián tenía dominio en la península Ibérica ([39]); y C. Sánchez-Albornoz considera que se trata de un suceso posterior a los que consignan la presencia de don Julián en Ceuta ([40]). Pero, en cualquier caso, resulta bastante coherente lo apuntado por E. Saavedra, en el sentido de que si don Julián hubiera gobernado en Algeciras, esta plaza no hubiera tenido que ser ganada por las armas como de hecho ocurrió ([41]).

De cualquier forma, lo cierto es que parece seguro que finalmente don Julián acabó su resistencia en Ceuta concluyendo un pacto con los musulmanes. Ahora bien, no deja de ser ilustrativo al respecto que determinadas fuentes árabes que coinciden en fechar el referido pacto hacia finales del 90 de la hégira ([42]), año que se sitúa entre el 20 de noviembre del 708 y el 8 de noviembre del 709, consideren al mismo tiempo que don Julián se encontraba bajo la soberanía del rey visigodo

(36) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Reliquias de la poesía épica española*, 2ª ed., Madrid, 1980, pp. 6, 17 y 19 de *Epopeya y romancero*, I. *Textos referentes a la epopeya española*, y pp. 5, 16 y 18 de *Reliquias de la poesía épica española. Textos*.

(37) Cfr. A. ZAMORA VICENTE, *Poema de Fernán González*, 5ª ed., Madrid, 1978, p. 12.

(38) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, *Reliquias*, pp. 13 y 18 de *Epopeya*, y pp. 12 y 17 de *Reliquias*.

(39) J. MENÉNDEZ PIDAL, *Leyendas*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 10, 1904, p. 290 nota 2.

(40) C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Frente a unas páginas erróneas*, p. 297 nota 5 (asimismo en *Orígenes de la nación española*, I, p. 489 nota 5 y *Estudios*, p. 43 nota 5).

(41) E. SAAVEDRA, *Estudio sobre la invasión*, p. 53.

(42) Ajbar Maymua (*COAHG*, I, p. 20); Ibn Al-Atir (*AME*, p. 41 = *Revue Africaine*, 41, p. 11); Al-Himyari (*PIMA*, p. 12); Al-Nuwayri (*HMEA*, II, p. 27; *HB*, I, p. 346) y Al-Maqqari (*COAHG*, I, p. 174; *HMDS*, I, p. 264).

Rodrigo ([43]), lo cual es simplemente imposible, teniendo en cuenta que la muerte de su antecesor, Witiza, hubo de ocurrir hacia finales del 709 o principios del 710 ([44]) ; de esta forma, la contradicción que aparece en tales referencias es evidente, puesto que Rodrigo habría comenzado su reinado con posterioridad a que don Julián hubiese rendido Ceuta y pactado con los musulmanes. Naturalmente en tal caso, la mejor solución sería aceptar como mejor la fecha propuesta por otra fuente árabe, Arib Ibn Said, que dice que el pacto se realizó en el 91 de la hégira ([45]), esto es, entre el 9 de noviembre del 709 y el 28 de octubre del 710.

Desde luego, si aceptasemos la posibilidad de que Witiza estaba prestando ayuda a los sitiados en Ceuta por los musulmanes, tal como ponen de manifiesto Ajbar Maymua y Al-Maqqari ([46]), al sobrevenir la muerte de este rey la ayuda del reino visigodo de Toledo a don Julián debió de cesar como consecuencia de los problemas que entonces se plantearon en el reino por la sucesión, a lo que igualmente se refieren ambas fuentes árabes. Y en tal caso tendríamos que presuponer que fue precisamente esta falta de ayuda lo que podría haber llevado a don Julián a la capitulación mediante un pacto, obviando por ello el episodio legendario de los abusos a la hija (o la esposa) del conde. Así no sería necesaria la existencia de un rencor hacia el rey Rodrigo por parte de don Julián para posibilitar la invasión musulmana a la Península, puesto que el paso de éste al bando musulmán le obligaba a defender los intereses de ese bando, lo que propiciaría su apoyo a la invasión.

Por lo demás, la factible ayuda de Witiza al último reducto frente a los musulmanes en el Norte de Africa pudo favorecer una cierta tendencia a considerar a don Julián como dependiente de ese rey, y asimismo a las tierras por él controladas como parte del reino visigodo

(43) Ajbar Maymua (*COAHG*, I, pp. 19-20) ; Ibn Al-Atir (*AME*, p. 41 = *Revue Africaine*, 41, p. 11) ; Al-Himyari (*PIMA*, pp. 11 y 158) ; Al-Nuwayri (*HMEA*, II, p. 27 ; *HB*, I, p. 345) ; Al-Maqqari (*COAHG*, I, pp. 172-173 ; *HMDS*, I, pp. 254-257).

(44) Así lo ha puesto de manifiesto recientemente L. A. García Moreno, *Los últimos tiempos*, p. 430. Cfr. C. Sánchez-Albornoz, *Orígenes de la nación española*, I, esp. pp. 220-221.

(45) Arib Ibn Said, en Ibn Idari (*HAEIBM*, II, p. 7). Es esta la fecha que en su momento aceptó como más fiable C. Sánchez-Albornoz, *Orígenes de la nación española*, I, pp. 221 ss. (la discusión sobre las diversas fuentes árabes, en p. 223 nota 97).

(46) Ajbar Maymua (*COAHG*, I, p. 19) ; Al-Maqqari (*COAHG*, I, p. 172 ; *HMDS*, I, p. 254).

de Toledo, lo que pudo dar lugar en un autor como Ibn Al-Faradi a la pretensión de que se trataba de un visigodo, pues este autor al ofrecer la genealogía de uno de los sucesores de don Julián, según comunicación de F. Codera, dice que se trataba de «... Ayub ben Çuleimán ben Hácam ben Abdalá ben Balcayax ben Ilyan el Godo... que gozaba de autoridad por sus conocimientos y por lo ilustre de sus parientes, de que quedaban huellas en la introducción del islamismo en tierra de Alandalus por su abuelo Julián» (47). Y, no obstante, hay que tener en cuenta que, haciendo referencia a lo mismo, Ibn Iyad cataloga a don Julián como «el de Córdoba», denotando igualmente que, siendo señor de Ceuta y habiendo introducido a los musulmanes en la Península como consecuencia del episodio de Rodrigo con su hija, se trasladó luego a Córdoba y su hijo Balcayax se hizo musulmán, continuando sus sucesores en esta ciudad (48).

Por lo cual, todo ello no impide considerar la posibilidad de que pudiera tratarse de un jefe de los Gomeras, que dominaba en la zona, como han planteado algunos autores, siguiendo a Ibn Jaldun (49), y que ante la presión de los musulmanes hubiera buscado la ayuda del único poder que podía prestársela : el reino visigodo de Toledo. Sin embargo, ello no obliga a aceptar, como manifiestan algunas fuentes árabes (50), que las ciudades de la costa del Estrecho estuvieran regidas por gobernadores del rey de España (51), porque no podemos dejar de poner de manifiesto que el Anónimo Mozárabe, la fuente más próxima a los acontecimientos, diferencia con claridad la subyugación de Mauritania primeramente y el sometimiento de España después, cuando, hablando de las conquistas de Al-Walid, refiere que subyugó toda la Mauritania, y que también, en el Occidente, el reino de los

(47) F. CODERA, *Bibliotheca Arabico-Hispana, tomos VII y VIII*, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 21, 1892, p. 496. Cfr., sin embargo, la explicación dada por E. SAAVEDRA, *Estudio sobre la invasión*, p. 52.

(48) F. CODERA, *Bibliotheca*, p. 497. Pese a ello se habría mantenido en el mando de Ceuta, pues así lo confirma Ibn Jaldun (*HB*, II, pp. 135-136), quien mantiene que sólo a su muerte los musulmanes se instalaron en la referida plaza (*HB*, II, p. 136).

(49) Ibn Jaldun (*HB*, II, p. 135 ; *HAE*, p. 138).

(50) De forma explícita, Ajbar Maymua (*COAHG*, I, p. 18) ; Al-Maqqari (*COAHG*, I, p. 172 ; *HMDS*, I, p. 253). Cfr. asimismo anteriormente la nota 25.

(51) E. A. THOMPSON, *Los godos*, p. 29, es rotundo en manifestar que, después del intento fallido de Teudis, los visigodos no volvieron a poner los pies en Africa. No obstante, R. COLLINS, *La conquista árabe, 710-797. Historia de España*, III, Barcelona, 1991, p. 26, insiste nuevamente en la idea de una posterior conquista de Ceuta (aunque únicamente) por los visigodos, tras ser abandonada por los bizantinos.

visigodos, que desde Leovigildo se había extendido pacíficamente por toda España durante casi ciento cuarenta años, hasta que en la era 750 fue destruido por Muza, comandante en jefe del ejército enviado, siendo hecho tributario : ... *omne Mauritania subiugabit. In occiduis quoque partibus regnum Gothorum... aput Spanias vero a Livvigildo pene per CXL annos pacifice usque in era DCCL porrectum per ducem sui exercitus nomine Muze adgressum edomuit et regno ablato vectigale fecit* (52) ; y porque, como puso de relieve R. Dozy, no tenemos noticias de la existencia de firmas de obispos africanos entre los asistentes a los concilios (53).

En cualquier caso, no queremos dejar de constatar el hecho de que la figura que nos han transmitido las fuentes árabes y, seguramente a través de ellas, algunas cristianas, aparece envuelta en dudas, y a veces inexactitudes históricas, que ponen sombras a la fiabilidad de tales fuentes : ¿era el mismo personaje el Julián del 682 y el del 709, y a su vez ambos el Urbano del Anónimo Mozárabe? ¿se puede relacionar a don Julián con el rey Rodrigo, pese a que el pacto de don Julián con los musulmanes hubo de ser concertado antes de la llegada al trono de dicho rey? ¿y qué decir de aquellas fuentes árabes que incluso se atreven a proclamar a don Julián nada menos que como hijo de Witiza?. Y ello sin aludir a las fuentes cristianas en las que la imaginación se desborda (54). Existen interrogantes, existen mani-

(52) *Cont. Hisp.*, 66-67 = *MGH.AA.*, XI, p. 352.

(53) R. Dozy, *Recherches*, I, p. 65 : «... aussi ne trouve-t-on jamais la signature d'un évêque africain parmi celles des conciles tenus sous les Goths, quoique ces signatures soient en grand nombre».

(54) El conde don Julián, y la leyenda que se creó en torno a él, resultó ser un hecho decisivo en la creación de la idea de la existencia de un real dominio visigodo sobre una importante extensión del Norte de Africa, como ha puesto de manifiesto especialmente J. Menéndez Pidal, *Leyendas*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 10, 1904, pp. 288-290 : «Autores árabes de gran nota admitieron que Julián, como súbdito del rey Rodrigo, á nombre suyo fué gobernador en Africa de Tánger y de Ceuta, estos errores, según hemos apuntado ya, engendraron sucesivamente los que plagan nuestras historias respecto á la extensión del imperio visigodo en sus postrimerías.

Los historiadores latinos de los siglos xii y xiii, al incorporar en el texto de sus narraciones las de los árabes, é inducidos por los errores que éstas contenían, incurrieron fácilmente en el anacronismo de considerar la geografía política del Africa del Norte en el momento de la invasión, como en el período del imperio romano. Para el Silense, el Tudense y el Toledano el señorío de España en Africa no se reduce á la posesión de Ceuta y Tánger, sino que se extiende á toda la provincia Tingitana, cuyo conde era Julián en opinión de los dos primeros, y Requila ó Recila en la del

fiestas falsedades, existen leyendas urdidas seguramente por elementos interesados. Con tales datos a nuestra disposición tal vez habría que plantearse la posibilidad que sagazmente ha contemplado R. Collins en el sentido de que «Urbano tenía que adecuarse a Julián, en vez de ver en Julián, en el mejor de los casos, como un distante eco literario de Urbano» (55).

Ahora bien, habría que dilucidar si Ceuta fue abandonada por los bizantinos o si por el contrario se mantuvieron en ella hasta el momento mismo de la llegada de los musulmanes, como algunos investigadores han considerado (56). Naturalmente ello implica tomar posición con respecto a algunas de las teorías enunciadas en el pasado e incluso en los últimos años.

Veamos las referencias de que disponemos sobre la presencia bizantina en Ceuta. Por el código de Justiniano sabemos que, cuando en el 534 fue tomada por las tropas bizantinas, Ceuta recibió una guarnición, junto con el apoyo de una cierta fuerza naval, y se puso al frente de la plaza a un tribuno, al que se encargaba especialmente que se mantuviese atento a lo que sucediera al norte, en la península Ibérica y en las Galias, dando puntual referencia de ello a su superior, el duque de la Mauritania : *Iubemus etiam, ut in traiectu, qui est contra Hispaniam, qui Septa dicitur, quantos providerit tua magnitudo, de mili-*

último. Las fuentes utilizadas por el anónimo autor del *Poema de Fernán González*, al hacer un resumen histórico de esta época, y las de que se valió San Pedro Pascual, con el mismo objeto, en su *Libro contra la seta de Mahomath*, incluían buena porción de Africa en el imperio visigodo español, y tenían por tributarios de la corte de Toledo á los moros. Señala el *Poema* como límite de las conquistas de Rodrigo los *Montes Claros*, ó sea la cordillera del Atlas ; y el santo Obispo de Jaén, acomodando caprichosamente á aquel tiempo una antigua división territorial eclesiástica, dice que entonces nuestros reyes eran señores en Africa en veintidós obispados, refiriéndose, sin duda, á los de toda Mauritania, circunscrita por los *Montes Claros* del *Poema*, pues la provincia Tingitana se dividió únicamente en diez obispados, y la Tingitana y la Cesariense constituyeron en lo eclesiástico una sola provincia». Cfr. F. Codera, *El llamado conde*, pp. 55 y 90-92.

(55) R. Collins, *La conquista*, p. 39.

(56) Por ejemplo, R. Dozy, *Recherches*, I, pp. 60 ss. ; H. Gelzer, en la ed. de Jorge de Chipre, pp. xliii-xliv ; E. Saavedra, *Estudio sobre la invasión*, pp. 48-49 ; Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine*, II, p. 587 ; P. Goubert, *L'administration de l'Espagne byzantine*, I, p. 142 ; Id., *L'administration de l'Espagne byzantine*, II, p. 80 ; Id., *Ceuta byzantine ou wisigothique?*, p. 342 ; E. Lévi-Provençal, *La conquista*, en *Historia*, IV, pp. 8-9 ; L. A. García Moreno, *Ceuta y el estrecho de Gibraltar*, p. 1114 ; Id., *Los últimos tiempos*, p. 438 ; Id., *La talasocracia protobizantina*, p. 105 ; A. Dhanun Taha, *The Muslim Conquest*, p. 75.

tibus una cum tribuno suo, homine prudente et devotionem servante reipublicae nostrae, per omnia constituas, qui possint et ipsum traiectum semper servare, et omnia, quaecunque in partibus Hispaniae vel Galliae seu Francorum aguntur, viro spectabili duci nuntiare, ut ipse tuae magnitudini referat. In quo traiectu etiam dromones, quantos provideris, ordinari facias (57). La reorganización llevada a cabo por el emperador Mauricio, a finales del siglo VI o principios del VII, contempló la creación de una nueva cincunscripción, con el nombre de Mauritania II, en la que Ceuta quedó incluida (58). Según el patriarca de Constantinopla, San Nicéforo, en el año 641 Ceuta se utilizó para recluir en ella a Filagrio, antiguo administrador de la Hacienda imperial, por orden de Heracleonas (en realidad por su tutora la emperatriz Martina) : *Φιλάγριον δὲ ἀποκείρας ἐξόριστον εἰς τὸ Σέπτας λεγόμενον φρούριον, πρὸς ἥλιον δύνοντα κατὰ* [τὰ] *θάτερα τῶν Ἡρακλέους στηλῶν πρὸς τῇ Λιβύῃ κείμενον, παρέπεμψεν* (59). En el 647, con referencia al patricio Gregorio, por entonces ya independiente de Constantinopla, ciertas fuentes árabes resultan contundentes en precisar que su dominio se extendía desde Trípoli a Tánger (60). Y finalmente, apoyándose en el texto de una carta del emperador Justiniano II dirigida al papa Juan V en confirmación del Concilio VI de Constantinopla, se ha considerado que en el año 687 existía un ejército ubicado en Ceuta : *... insuper etiam quosdam de Christo dilectis exercitibus, tam ab a Deo conservando imperiali obsequio, quamque ab orientali* [*et*] *Thraciano, similiter et ab Armeniano, etiam ab exercitu Italiae, deinde ex Cabarisianis et Septensianis, seu de Sardinia atque de Africano exercitu, qui ad nostram pietatem ingressi sunt...* (61).

Naturalmente que todo ello no resulta definitivo para poder asegurar la permanencia en Ceuta de fuerzas bizantinas con posterioridad a

(57) *Cod. Iust.*, 1, 27, 2, 2.

(58) Cfr. Jorge de Chipre, *Descriptio orbis romani*, 670-671 (ed. de H. GELZER, p. 34).

(59) Nicéforo, *Beviarium historicum de rebus gestis post Imperium Mauricii*, 33 = *PG*, 100, col. 924.

(60) Ibn Abd Al-Hakam (*HB*, I, p. 304) ; Ibn Al-Atir (*AME*, p. 11 = *Revue Africaine*, 40, p. 357) ; Al-Nuwayri (*HMEA*, II, p. 4 ; *HB*, I, p. 317) ; Ibn Jaldun (*HB*, I, p. 209).

(61) En *PL*, 96, col. 427. La carta está fechada el 17 de febrero del año 687. Cfr. Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, II, pp. 495 nota 3 y 587 ; L. A. GARCÍA MORENO, *Ceuta y el estrecho de Gibraltar*, p. 1109 ; ID., *Los últimos tiempos*, p. 437 ; ID., *La talasocracia protobizantina*, p. 103.

la definitiva toma de Cartago en el 698. Y, en cualquier caso, existen varios interrogantes que habría que resolver.

Obviamente, si se mantiene la teoría de la resistencia bizantina en Ceuta hasta la llegada de los musulmanes, es forzoso concluir que el denominado conde don Julián tiene que ser identificado con el jefe de la guarnición bizantina. Si tal hecho se acepta, habría que solucionar previamente el problema de si el personaje que aparece en el 682 es el mismo del 709, porque en tal caso habría que considerar, con C. Sánchez-Albornoz (62) y A. M. Howell (63), la imposibilidad de tan dilatado mando para una autoridad bizantina. Y, por otra parte, aunque los problemas que se produjeron en la zona como consecuencia del ataque de Uqba — especialmente con el dominio del bereber Coseila (64) — pudieran pese a todo permitir la presencia bizantina en Ceuta, contra la opinión manifestada por F. Codera (65), sin embargo, lo que parece poco menos que imposible es que una guarnición bizantina se pudiese mantener en Ceuta después del 698, cuando Cartago fue abandonada por los bizantinos. Permanecer en un lugar tan alejado, sin posibilidades de recibir ayuda de los suyos, era desde luego insensato. Por ello A. M. Howell considera que en ese momento los bizantinos debieron de abandonar la plaza (66).

Por lo demás, F. Codera ha mantenido que la carta de Justiniano II al papa Juan V, mediante la cual se podría concluir la existencia de un ejército bizantino en Ceuta, pudo reflejar lo que aparecía en la administración de Constantinopla respecto a lo que en otro tiempo era la representación de los diferentes ejércitos (67). Y, por otra parte, y sin poner en duda la ocupación bizantina de Ceuta en el 641, lo cierto es que el hecho de que Filagrio hubiera sido desterrado allí, no es un argumento definitivo, puesto que, como manifiesta F. Codera, el hecho de que una persona fuera desterrada a un punto determinado

(62) C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Frente a unas páginas erróneas*, p. 306 nota 43 ; ID., *Origenes de la nación española*, I, p. 498 nota 43 ; ID., *Estudios*, p. 54 nota 43.

(63) A. M. HOWELL, *Some Notes on Early Treaties*, p. 5.

(64) Cfr. Ch. DIEHL, *L'Afrique byzantine*, II, pp. 579-580.

(65) F. CODERA, *El llamado conde*, p. 84.

(66) A. M. HOWELL, *Some Notes on Early Treaties*, p. 4.

(67) F. CODERA, *El llamado conde*, p. 80. Cfr. E. GOZALBES CRAVIOTO, *El problema*, p. 45 y *Los bizantinos*, p. 30, que considera que se trata de una ostentación de ejércitos de otra época, de forma que aún una unidad militar llevaba el apelativo referido a Ceuta, pese a no estar ya esa ciudad ocupada por los bizantinos.

no es prueba de su dominio sobre él (68) ; este autor se apoya en el hecho de que el Sínodo que, por haber calumniado a San Gregorio, obispo de Agrigento, condenó en concreto a Crescentino al destierro en la Península, también lo hizo con ochenta laicos que participaron en la calumnia, los cuales fueron enviados al territorio de los vascones (69), y este lugar, al margen de la fecha que se acepte para el suceso en cuestión (70), nunca se encontró bajo el dominio de los bizantinos.

De cualquier forma, aún considerando la existencia de un ejército bizantino en Ceuta en el año 687 o incluso en el 698, sigue en pie la más que seria duda de que tal ejército se mantuviese después como único baluarte en zona tan alejada de sus bases. Simplemente no parece lógico. Y si los bizantinos abandonaron Ceuta como muy tarde en el 698, entonces sin duda don Julián debía de ser alguien perfectamente incardinado en la zona, tal vez bizantinizado, como mantiene F. Codera (71), o aliado de los bizantinos, como dice A. M. Howell (72). Que pudo establecer relaciones con el reino visigodo ; ello sería lo de menos. Lo importante es que la entrega de Ceuta por parte de este personaje resultó decisiva para la invasión islámica de la península Ibérica.

Universidad de Valladolid. Julia MONTENEGRO,
Universidad de Alicante. Arcadio DEL CASTILLO.

(68) F. CODERA, *El llamado conde*, pp. 74 y 78-79.

(69) *Vita Sancti Gregorii Agrigentini*, 77 = *PG*, 98, col. 685 : *Οἱ δὲ ἐπίσκοποι ἐκέλευσαν αὐτοὺς διαχωρισθῆναι, τοὺς μὲν λαϊκοὺς ἐν ἑνὶ μέρει στῆναι, τοὺς δὲ κληρικοὺς ἐν ἑτέρῳ · καὶ ἔδωκαν κατ' αὐτῶν ἀπόφασιν οἱ ἐπίσκοποι πάντες τῆς συνόδου σὺν τῷ πάπᾳ · τὸν μὲν Σαβῖνον ἐξορισθῆναι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Θρᾴκης, τὸν δὲ Κρησκεντῖνον ἐξορισθῆναι ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Σπανίας · τοὺς δὲ λοιποὺς κληρικοὺς διασπαρῆναι ἐν Ῥαυέννῃ. Ἦσαν δὲ κληρικοὶ, ὡς προέφημεν, τριάκοντα, καὶ λαϊκοὶ ὀγδοήκοντα, καὶ ὥρισαν καὶ αὐτοὺς ἀπελθεῖν ἐν τῇ τῶν Βασκάνων χώρᾳ.*

(70) Mientras que el editor de la vida de San Gregorio de Agrigento apunta que éste nació en el 559 y que el Sínodo lo absolvió en el 594-595 (*PG*, 98, cols. 551 nota 63, 676 nota 87 y 719-720), H. GELZER (en la ed. de Jorge de Chipre, p. XL nota 1) y P. GOUBERT (*L'administration de l'Espagne byzantine*, II, p. 102), se inclinan por situarlo en la segunda mitad del siglo VII, en tiempos de Constantino Pogonato y de Justiniano II.

(71) F. CODERA, *El llamado conde*, p. 94.

(72) A. M. HOWELL, *Some Notes on Early Treaties*, p. 4.

SOME NOTES ON THE TERMS *AGARENOĪ*, *ISMAELĪTAI* AND *SARAKENOĪ* IN BYZANTINE SOURCES

The manner in which modern Byzantinists and medievalists refer to the various Arab and Turkish peoples, with whom the Byzantine Empire established contacts for a span over eleven and a half centuries long (early 4th-2nd half of 15th centuries), is often of a collective generic nature and thus rather imprecise, despite the existence of such cardinal manuals as Gyula Moravcsik's *Byzantinoturcica* (1). Frequently encountered ethnical and other terms denoting the Arabophone and Turcophone peoples of the Middle Ages, such as *Mousoulmānoi*, *Pērsai*, *Skȳthai*, etc. are often left unanalysed by modern scholars, while erratic terms such as *Moamethanoī* (Muhammedans) and their derivatives (2) continue to be used. Particularly regarding the Turcophone peoples, where the pertinent terminology is abundant, the above observation is clearly felt in several Byzantinological publications, where rather inadequate commentaries are provided — if provided at all. Most Byzantine authors, however, knew what they were referring to despite their usage of antiquated or biblical — and often anachronistic terminology and thus, therefore, modern research should employ the

(1) G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I : *Die byzantinishen Quellen der Geschichte der Türkvölker*, II : *Sprachreste der Türkvölker in der byzantinischen Quellen*, Berlin, 1958[2] ; 1983[3]) (hereafter : Moravcsik).

(2) On the erratic use of this term (Muhammedans, Muhammedanism, etc.) see A. Savvides, *Η γνώση των Βυζαντινών για τον τουρκόφωνο κόσμο της Ασίας, των Βαλκανίων και της Κεντρικής Ευρώπης μέσα από την ονοματοδοσία*, *Proceedings of the 2nd International Congress "Η επικοινωνία στο Βυζάντιο"* (Athens, 1993), 711-727, here pp. 723-724 ; cf. Id., *Seventh-fifteenth-century Islamic History as portrayed in Byzantine History Manuals*, in *Journal of Oriental and African Studies* (hereafter : *JOAS*), 3-4 (1991-92), pp. 75-90, here pp. 82-83 *et passim*. Note here that the editors of the 1st edition of the *Encyclopaedia of Islam* (hereafter *EI*[1]) had adopted the subtitle "*A dictionary of the geography, ethnography and biography of the Muhammadan* (sic) *peoples*" (Leiden, 1913-1936 in 4 volumes and reprinted 1987 in 8 volumes but consecutively paginated in pairs, thus retaining the original pagination), yet the editors of the new edition (Leiden 1960ff.) (hereater : *EI*[2]) have prudently avoided using it !

aforementioned terms accordingly, following a close examination in accordance with the historical context of each case. The note which follows will attempt to provide such a picture for three terms met in Byzantine sources and usually misused, namely those of *Agarenoī* (Agarenes), *Ismaelītai* (Ishmaelites) and *Sarakenoī* (Saracens), which were on the whole adopted in order to denote — with a certain religious taint — the Arabs as well as the Turkish dynasties of the Near and the Middle East (Seljuks, Danishmendids, Artukids, Ottomans, Mameluks, etc.), but also the various nomadic Turcomans who — since the 11th century — established themselves in areas of the former dynasties' territory (3). As it will be seen, the appearance of the above three terms in sources of different periods definitely alters their connotations, while their survival in post-Byzantine times connected them (in derogatory connotations) with the Ottoman conqueror during the Tourkokratia.

I. *Agarenoī* (4)

As observed, among others, by the late Philip Hitti, the Agarenes or 'Sons of Agar' are associated with the Egyptian slave girl of Abraham, i.e. Agar (Hagar), mother of Ishmael, considered as the progenitor of most Arab races (5). The biblical term was later used to denote the Arabs/Moslems particularly of the Emirate of Crete as well as of North Africa in the 9th, 10th and 11th centuries (6), but,

(3) Cf. Savvides, *Η γνώση*, p. 721, 723. A general picture of the Turcophone peoples' relations with the Byzantine Empire in Id., *Οι Τούρκοι καί το Βυζάντιο*, I : *Προοθωμανικά φύλα στην Ασία και στα Βαλκάνια*, Athens, 1996. According to D. Smyth's unpublished Ph.D. thesis *Byzantine Perceptions of the Outsider in the 11th and 12th Centuries : a Method*, Saint Andrews U., 1992, p. 297, "Anna Komnene uses three terms (Agarene, Ishmaelite and Saracen), which might be considered more religious in connotation than the more ethnically orientated 'Turk' ".

(4) See refs. in B. Tkač, *Hagarenoi*, in *RE*, VII.2 (1912, repr. 1970), cols. 2188-2189 ; Moravcsik, II, p. 55 and pp. 359-360 (Volksnamen) ; cf. A. Adamantiou, *Αγαρηνοί*, in *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία* (hereafter : *MEE*) ; 1 (1927, 1964²), pp. 145-147. Anna Comnena's relevant refs. in Smyth, pp. 299-300.

(5) See P. Hitti, *History of the Arabs*, London, 1982¹⁰, 43 with ref. to *Baruch* 3 : 23 (association of the 'Agarenes' with the 'Ismaelites or North Arabians') ; see also refs. in I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the 5th Century*, Washington, 1989, p. 174, p. 345ff. (hereafter : Shahid, *5th century*).

(6) Cf. G. Yver, *Ifrīkiya*, *EI*¹ ; M. Talbi, *Ifrīkiya*, *EI*² and also F. Giese, *Crete*, in *EI*¹ ; M. Canard - R. Mantran, *Ikritish*, in *EI*² (with refs.).

mainly, to signify the major Turkish dynasties of the late Middle Ages (i.e. Seljuks and Ottomans) from the 11th to the 16th century (7) ; a scarcer use of the term connects it with the Mongols/Tartars from the 13th century onwards (8), while of importance is also its use in relation with Seljuk and Turcoman raids in northwerstern Anatolia in the early 13th century (9). The *Agarenoī* who had accepted Orthodox baptism in the 2nd part of the 12th century during the Patriarchate of Lucas Chrysoberges (1157-1169/70) were most probably Seljuks and Turcomans (10). The term continued to be used during the period of Turkish domination in the Greek (Helladic) areas in order to denote the Ottoman conquerors, but this random usage gradually became generic, with no specific connotation, thus being passed on to future generations of post-Tourkokratia Greeks.

The Byzantine anonymous 'Short Chronicles' of Peter Schreiner's edition also connect the '*Agarenoī*' (a) with the Turcomans of the period of the western Anatolian Emirates/Beyliks, as in the case of the latter's incursions from the East to the West (i.e. to Balkan territories of Byzantium) c. May of A.D. 1307 (11), (b) with the Ottomans in connection with the capitulations of Proussa/Bursa on 6 April 1326 (12)

(7) Sources in MORAVCSIK, II, p. 55 with cross-refs.

(8) *Ibid.* (only one ref. in the *Notitae Sugdaeae*, p. 600.30 of Archmandrite ANTONIN's ed. ; cf. MORAVCSIK, I, 468 on this source). Probably this is a reference to the Crimean Mongols/Tartars of the 'Golden Horde' (established *post* 1223) ; see refs. in O. PRITSAK - A. CUTLER, *Mongols*, in *Oxford Dictionary of Byzantium* (hereafter : *ODB*), New York-Oxford, 1991, p. 1395 and in O. PRITSAK, *Tatars*, in *ODB*, p. 2013. In fact, the Mongols/Tartars are usually termed in Byzantine sources as *Mougoūlioi* (MORAVCSIK, II, p. 193) ; *Pērsai* (*ibid.*, p. 254), *Skȳthai* (*ibid.*, p. 282), *Tātaroi* (*ibid.*, p. 301) and *Tōcharoi* (*ibid.*, p. 329).

(9) In connection with Bithynia and Paphlagonia according to the testimony by Nicholas Mesarites : *apud* A. SAVVIDES, *Βυζαντινά στασιαστικά και αυτονομιστικά κινήματα στα Δωδεκάνησα και στη Μικρά Ασία 1189-c.1240 μ.Χ.*, Athens, 1987, p. 277, p. 300 n. 92 (hereafter : SAVVIDES, *Κινήματα*).

(10) Text (Theodore Balsamon's commentary) in C. RALLES - M. POTLES, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, II, Athens, 1852, p. 498. 4-10 ; cf. Ch. BRAND, *The Turkish Element in Byzantium, 11th-12th Centuries*, in *DOP*, 43 (1989), pp. 1-25, here p. 16 ; see also S. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor...*, California U.P., 1971, repr. 1986, pp. 178-179, nn. 265-266 and pp. 441-443 with notes on the subject of Christianisation of Turks.

(11) P. SCHREINER, *Die byzantinische Kleinchroniken* (3 vols. in *CFHB*), Vienna, 1975-1977-1979 (hereafter : SCHREINER) ; vol. I, p. 471, no. 63/1 (6815 A.M) and II, pp. 221-222 (refs.).

(12) SCHREINER, I, p. 64, no. 7/6 (6834 A.M.) and II, pp. 231-232 (refs.).

and of Nicaea/Iznik on 2 March 1331 ([13]) and thirdly with the role of the Sultan Bayazid I Yıldırım, who initially consented to John VII Palaeologus' regency in Constantinople between 10 December 1399 and 9 June 1403 ([14]), and (c) with the Mameluks of Egypt on the occasion of their capture of Tripoli on 26 April 1289 ([15]).

II. *Ismaelītai* or *Ismaelitikōn phŷlon* (Ishmaelite race) ([16])

This is a more frequent term associated, as noted above, with Abraham's and Hagar's son, Ishmael/Ismael (*Gen.* 16 : 12), the progenitor of the Arabs ; it was he who was to be sacrificed according to the Moslem tradition (as opposed to the Jewish tradition, in which this hapless fate was reserved or Sarah's son, Isaac) ([17]). Various uses in Byzantine texts, especially chronicles and Lives of Saints, convey on the one hand the ethnic connotation of the pre-Islamic but mainly the Moslem Arabs ([18]) and, on the other, that of the various Turkish peoples of the period 11th-16th centuries (Seljuks, Turcomans, Ottomans) ([19]). Other Christian Oriental sources, too, like the Jacobite Patriarch of Antioch, Michael the Syrian (1166-1199), refer to the Ishmaelites as justly sent by God to punish the Byzantines for their transgressions ([20]) !

(13) Schreiner, I, p. 64, no. 7/7 (6839 A.M.) and II, p. 238 (refs.).

(14) Schreiner, I, p. 110, no. 12/5 (6908-6911 A.M.) and II, pp. 365-366 (refs.).

(15) Schreiner, I, p. 203, no. 26/11 and 12 (6797 A.M.) and II, p. 212 (refs.) ; cf. A. Savvides, *The* Kleinchroniken *on Byzantium's Relations with the Seljuks and on the Oriental Frankish Kingdom's Relations with Saladin and the Mameluks A.D. 1067-1291*, in *JOAS*, 1 (1989), pp. 30-40, here p. 37 (= Id., *Βυζαντινοτουρκικά μελετήματα : ανατύπωση άρθρων 1981-1990*, Athens, 1991, no. XIII, pp. 225-235, here p. 232).

(16) Refs. in R. Hartmann, *Ismaeliten*, *RE*, XI.2 (1916, repr. 1968), cols. 2133-2134 ; Moravcsik, II, p. 142 and pp. 359-360 (Volksnamen). Pertinent refs. in the *Alexiad* are discussed by Smyth, pp. 296, 298-299.

(17) The ultimate progenitor of both Jews and Arabs is Abraham/Ibrahim. On Ishmael and its tradition see A. Wensinck, *Ismail*, *EI*[1] and H. Paret, *Ismael*, *EI*[2].

(18) See I. Shahid, *Pre-Islamic Arabia*, in *Cambridge History of Islam* (hereafter : *CHI*), vol. IA (1970, repr. 1980), p. 24 ; W.M. Watt, *Muhammad*, in *CHI*, IA, p. 44 ; see also Shahid, *5th Century*, p. 156 ; I. Shahid - A. Kazhdan - A. Cutler, *Arabs*, in *ODB*.

(19) See above note 16 and A. Savvides, *Byzantium in the Near East... A.D. c. 1192-1237*, Thessalonica, 1981, p. 56 n. 1 (hereafter : Savvides, *Byz.-Near East*).

(20) French trans. Chabot, III, p. 154 ; Engl. trans. Savvides, *op. cit.*, p. 64 ; Greek trans.-comm. Id., *Κινήματα*, p. 113 and p. 150 n. 42 ; and Id., *Μελέτες βυζαντινής ιστορίας 11ου-13ου αι.*, Athens, 1995[2], pp. 57-58 and p. 125 n. 196 (hereafter : *Μελέτες*).

A characteristic case of a Byzantine official referred to as the descendant of ancient Ishmael in an oration by Nicetas Choniates (21), is that of the insurgent John Comnenus 'Pachys' (the 'Fat'), who nearly toppled Alexios III Angelos in 1201/2 (or on 31 July 1200 as recently dated) (22); as a son of Alexius Axouch(us), he had a 'Persian' (i.e. Seljuk) origin (23). The popularity of the name Ishmael in medieval Greek authors is moreover manifested by the fact that certain Byzantine sources refer to various Turkish rulers from the 11th century onwards as *Ismaēl* (Seljuks, Ottomans, Turcoman emirs of Anatolia etc.) (24).

As in the previous section on the Agarenes, here, too, the Short Chronicles are of major importance when employing the term 'Ismaelites' to denote Seljuks (one case) and Ottomans (nine cases). Thus the '*sons of Ismael*' (i.e. Seljuks of Rûm) are referred to in derogatory fashion and their defeat in the spring of 1211 is celebrated accordingly (25). The denotation on the other hand, is connected with the Ottomans in the following cases: (a) with the early Ottoman attacks in Byzantine Anatolian possessions in the spring of 1304 (26), (b) with Bayazid I Yıldırımıs defeat at the hands of Tamerlane at Ancyra/Ankara on 28 July 1402 (27), (c) with the Ottoman capture of Thessalonica/Selânik on 29 March 1430 by Murad II (28), (d-e) with the fall of Constantinople/Istanbul to Mehmed II Fatih on 29 May 1453 (29)

(21) Ed. J.-L. VAN DIETEN, *Nicetae Choniatae orationes et epistulae* (*CFHB*), Berlin, 1972, p. 104.

(22) Cf. A. KAZHDAN, *Komnenos John*, in *ODB*; A. KAZHDAN - A. CUTLER, *Axouch*, in *ODB*. For 1201/2 see SAVVIDES, *Μελέτες*, p. 48 and p. 119 nn. 155-157 (sources-bibl.).

(23) See BRAND, pp. 23-24 n.97; cf. ID., *Byzantium confronts the West 1180-1204*, Cambridge Mass., 1968, pp. 122-124 (account of the coup), pp. 347-348 n. 14 (further refs.).

(24) See MORAVCSIK, II, pp. 141-142, no. 1-6 (with refs.).

(25) SCHREINER, I, p. 53, no. 4/5 (6719 A.M.) and II, p. 190 (refs.); Engl. trans. in SAVVIDES, *Byz.-Near East*, p. 106 and ID. (above note 10), *JOAS*, I (1989), p. 36 n. 23 (= *Βυζαντινοτουρκικά μελετήματα...*, *op. cit.*, no. XIII, p. 231 n. 23). On this crucial battle see now A. SAVVIDES, *Acropolites and Gregoras on the Byzantine-Seljuk Confrontation at Antioch-on-the-Maeander (A.D. 1211): English translation and commentary*, in *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 15/26 (Ankara, 1992), pp. 93-101, here p. 94 n. 3.

(26) SCHREINER, I, p. 461, no. 62/2 (6812 A.M.) and II, pp. 217-219 (refs.) Here Osman I ('Osoumantzikes') is referred to as the first ruler of the 'Ismaelites'.

(27) SCHREINER, I, p. 111, no. 12/10 (6910 A.M.) and II, p. 370 (refs.). Bayazid is characterised as 'leader of the Ismaelites' ('*Ισμαηλιτῶν ἀρχηγός*).

(28) SCHREINER, III, p. 159, no. 71a/15 (6938 A.M.); cf. refs. in II, pp. 440-441.

(29) SCHREINER, I, p. 419, no. 58/9 and p. 436, no. 59/1 (with title: *Περὶ τῶν*

and (f) on the abortive Ottoman siege of *Idroūssa* (Otranto) on 28 July 1480 ([30]). Finally, two short chronicles provide lists of Ottoman rulers ([31]) and another is characteristicaly entitled 'On the chronography of the Ismaelites', (*Περὶ τῆς χρονογραφίας τῶν 'Ισμαηλιτῶν*), with a record of various events of the period 1359-1609 ([32]).

III. *Sarakenoī* ([33])

Associated with either *sharq/shark and sharqiyun* (conveying the meaning of East and easterners) or with *saraka* (meaning robbery, banditry) ([34]), this term is used more frequently than the other two terms in sections I and II above, identifying the Saracens since its early uses by Ptolemy (1st half of 2nd century A.D.), Ammianus Marcellinus (2nd half of 4th century) and Marcian of Heraclea (early 5th century) with the Scenite Arabs (*skenītai*) ([35]). On the other hand, the accounts by the ecclesiastical chronicler Sozomen (1st half of 5th century) and Theophanes the Confessor († c. 818), as well as by the 18th-century scholar-monk Caesarius Dapontes on the 4th-century Queen "Mavīa" of

'Αγαρηνῶν !) (6961 A.M.) and II, pp. 481-482 (refs.). In both versions the Imperial City "was handed over to the Ismaelites' (*παραδόθηκε 'Ισμαηλίταις*).

(30) Schreiner, I, p. 341, no. 46/1 (6988 A.M.) and II, p. 522 (refs.).

(31) Schreiner, I, p. 442, no. 59/27 (III), with title : *Περὶ τῶν αὐθεντῶν τῶν 'Ισμαηλιτῶν* ; *ibid.*, p. 560 no. 72/a with title : *Διήγησις βασιλέων 'Ισμαηλιτῶν*.

(32) Schreiner, I, p. 397ff. ; no. 55.

(33) Refs. in B. Moritz, *Saraka* (2), in *RE* IA.2 (1920, repr. 1970), cols. 2388-2390 ; J. Mordtmann, *Saracens*, in *EI*[1] ; I. Shahid - C.E. Bosworth, *Saracens*, in *EI*[2], vol. IX, fasc. 147-148 (1995), pp. 27-28 (with refs.) ; Moravcsik, II, p. 268 and pp. 359-360 (Volksnamen) ; P. Thoreau, *Sarazenen*, in *Lexikon des Mittelalters*, VII.7 (1995), coll. 1376-1377 ; Anna Comnena's refs. in Smyth, pp. 297-298 („The use of 'Saracen' implies some distance from the Byzantine heartland") ; see also A. Samothrakes, *Σαρακηνοί*, in *MEE*, 21 (1964[2]), p. 555. Specialised contributions : M.O' Connor, *The Origin of the Term Saracen and the Rawwafa Inscriptions*, in *Byzantine Studies/Études Byzantines*, 4 (1977), pp. 52-66 ; Id., *The Etymology of Saracen in Aramaic and Pre-Islamic Contexts*, in *The Defence of the Roman and Byzantine East* (*BAR International Series*, no. 297), vol. II (1986), pp. 603-632 (detailed refs.).

(34) Cf. Hitti, p. 43 n. 3 ; E. Soulogiannes, *Σαρακηνοί και Χριστιανισμός*, in *Παρνασσός*, 15.2 (1973), pp. 293-298, here p. 293 n. 2 ; Sozomen (ed. R. Hussey, Oxford, 1860, vol. II, p. 671) associated the term *Sarakenoī* with Sarah, wife of Abraham. The term was transferred to the West by the Byzantines, especially in the age of the Crusades ; see Watt, in *CHI*, IA, p. 30 and refs. in previous note.

(35) Cf. Hitti, p. 44 n. 4 ; on the term's appearance in ancient Greek inscriptions see B. Lewis, *The Arabs in History*, London, 1975[5], p. 12.

the nomads of Arabia and their adoption of Orthodox Christianity (36) attest to the fact that the term *Sarakenoī* refers to the pre-Islamic Arabs as well as to the Moslem Arab raiders against the Byzantine Empire in the course of the middle Byzantine period (37).

The most eminent eponymous bearer of the term 'ex-Saracen' in Byzantine service was the Turcople (i.e. Christianised Turkish mercenary) (38), Taticius, active in the period c. 1078 - c. 1099, "whose father had been a Saracen" in the words of Anna Comnena (39), while in the 14th century Ibn Battutah records that he was addressed as *kul li-hadha'l-Sarakinū ya'nī al-Muslim* by a distinguished Constantinopolitan monk in the autumn of 1332 (40).

Apart from the Arabs, the Byzantines by the term *Sarakenoī* also denoted the Turks of the period from the 11th century onwards, particularly Seljuks and Ottomans, who repeatedly raided the Byzantine Empire and the Helladic areas in the period until the Ottoman conquest and the first century of Turkish domination (15th-16th centuries) (41). What is particularly noteworthy, however, is the fact that the 'Short Chronicles' of Schreiner's collection do not record a single case

(36) Pertinent texts *apud* SOULOGIANNES, pp. 294-295 (Theophanes), pp. 295-296 (Sozomen) and pp. 296-298 (Dapontes).

(37) Refs. in I. SHAHID, *Rome and the Arabs*, Washington, 1984, pp. 123-141 (refs.) ; ID., *5th Century*, p 208, pp. 484f., p. 543 *et passim*. Cf. also entries on *Αγαρηνοί* and *Σαρακηνοί* in *MEE* (above notes 4 and 33).

(38) On the Turcoples from the 11th century onwards see details in A. SAVVIDES, *Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies : the Turcoples/Tourkopouloi*, in R. BEATON - Ch. ROUECHÉ (edd.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol*, Variorum, Aldershot, 1993, pp. 122-136 ; cf. MORAVCSIK, II, pp. 327-328 (sources) ; E. ZACHARIADOU, *Tourkopouloi*, in *ODB*.

(39) *Alexiad.* ed. LEIB, I, p. 151.25 (*Καὶ γὰρ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Σαρακηνὸς ὤν*) ; cf. BRAND, pp. 3-4 n. 9 and p. 15 ; ID., *Tatikios*, in *ODB* ; SMYTH, pp. 297-298 with comm. on the distinction between Anna Comnena's 'Turks' (of the Balkans) and 'Saracens', "who come from further afield". Anna Comnena's refs. in MORAVCSIK, II, p. 302 and bibl. in A. SAVVIDES, *Varia byzantinoturcica*, II : *Taticius the Turcople*, in *JOAS*, 3-4 (1991-92), pp. 235-238 (= ID., *Βυζαντινή προσωπογραφία, τοπική ιστορία και βυζαντινοτουρκικές σχέσεις : ανατύπωση άρθρων 1991-1994*, Athens, 1994, no. XVII, pp. 195-198).

(40) IBN BATTUTAH, trans. GIBB, II, pp. 512-513 ; on this see BOSWORTH, *Saracens*, in *EI*^{2}, vol. IX, fasc. 147-148 (1995), p. 28B, who correctly points out that this monk could not have been the ex-emperor Andronicus II Palaeologus (1282-1328) (who in fact died as the monk Antonius on 13 February 1332).

(41) Sources in MORAVCSIK, II, p. 268. The rich heritage of toponymics in the Greek islands of the Aegean based on the term *Sarakenōs* has been recently studied by G. THANOPOULOS, *Τοπωνύμια προερχόμενα από την λέξη "Σαρακηνός" στα νησιά του Αιγαίου*, in *Ονόματα : Revue onomastique*, 14 (1994), pp. 143-148.

mentioning either Seljuks or Ottomans as 'Saracens', a term here denoting the Arabs of Africa and Sicily, the Ayyubids of Saladin and the Mameluks.

In the first section, the Saracens "began their utter destruction" in the spring of 634 (a clear allusion to the early conquests of the Patriarchal Caliphs) ([42]), while there are also chronological notes on the Sicilian Arabs and the battle at Mazara on 15 July 827 ([43]), on the slaughter of the Arab forces (*φοσσάτου*) at Salerno in the autumn of 871 ([44]), on the seizure of Arab fleets by the Byzantine fleets in the Aegean (in the theme of Hellas) and in the Ionian in the summer of 880 ([45]), on the 'Christian-Saracen truce' between September 895 and spring of 896 ([46]), on the Moslem feuds and the heavy defeat of the Sicilians at the hands of the Ifrikiya Arabs at *Drēpanon* / Trapani in July-August 900 ([47]) and on the massacre of 'many Saracens' in Calabria and the capture of Gerace and Bovalino on 1 September 985 ([48]).

In the second section, exclusively dealing with Saladin and the Ayyubid capture of Jerusalem on 20 October 1187, five of the nine relevant 'short chronicles' ascribe the conquest to the 'Saracens', yet three among them erraticaly record that the Holy City was in fact retaken from the *Rhomaīoi*, i.e. the Byzantines ([49]) !

Finally, three cases in a third section refer as 'Saracens' to the Mameluks and their two attacks on Lusignan Cyprus during the reign of King Janus (1398-1432), between 3-6 August 1425 ([50]) and between 1-16 July 1426 ([51]).

Athens, Centre for Byzantine Research, Hellenic National Research Foundation. Alexis G. C. SAVVIDES.

(42) SCHREINER, I, p. 461, no. 1b (6142 A.M.).
(43) SCHREINER, I, p. 331, no. 45/1 (6335 A.M.) and II, p. 96 (refs.).
(44) SCHREINER, I, p. 333, no. 45/20 (6380 A.M.) and II, pp. 107-108 (refs.).
(45) SCHREINER, I, p. 334, no. 45/24 a-b (6388 A.M.) and II, pp. 109-110 (refs.).
(46) SCHREINER, I, p. 335, no. 45/31 (6404 A.M.) and II, p. 113 (refs.).
(47) SCHREINER, I, p. 335, no. 45/34 and II, pp. 114-115 (refs.).
(48) SCHREINER, I, p. 340, no. 45/61 and II, p. 139 (refs.).
(49) SCHREINER, I, p. 228, no. 32/5 ; p. 241, no. 33/1 ; p. 502, no. 65/1 ; p. 513, no. 66/1 and p. 517, no. 67/1 (6696 A.M.). (the last three record the Saracen capture of Jerusalem *ἀπὸ τοὺς Ῥωμαίους*, cf. vol. II, pp. 178-179 (refs.) ; Engl. trans. SAVVIDES, *JOAS*, 1 (1989), pp. 36-37 (= *Βυζαντινοτουρκικά...*, no. XIII, pp. 231-232).
(50) SCHREINER, I, p. 208, no. 28/1-2 (6933 A.M.) : *ἦρτεν τὸ ἁρμάτομαν τοὺς Σαρακηνοὺς εἰς τὴν Κύπρον* ; ID., I, p. 209, no. 28/5 ; cf. II, p. 430 and p. 432 (refs.).
(51) SCHREINER, I, p. 208, no. 28/3 (6934 A.M.) ; p. 209, no. 28/3 and 7 ; p. 210, no. 28/8 ; cf. II, pp. 432-433 (refs. to HILL's analysis) ; on the events see also C. KYRRES, *History of Cyprus*, Nicosia, 1985, p. 234.

MÉMOIRES

CRÉATEUR ET CRÉATION DANS L'ŒUVRE D'HIÉROCLÈS D'ALEXANDRIE

I. Hadot a tenté de démontrer, contre K. Praechter, partisan de la création *ex nihilo* chez Hiéroclès d'Alexandrie (1), que «le démiurge d'Hiéroclès, comme celui des néoplatoniciens, crée, sans matière préexistante, de toute éternité, et par son seul être» (2). Or, dans un article paru en 1989, L. G. Westerink a écrit : «La démonstration récemment tentée par I. Hadot, qu'il n'existe absolument pas un tel néoplatonisme alexandrin, est un échec, précisément sur le point essentiel de la théologie d'Hiéroclès» (3). Le jugement d'un spécialiste du néoplatonisme aussi averti mérite un examen attentif, à propos notamment de la création chez l'Alexandrin, de la place du démiurge dans la hiérarchie divine, de la notion de «procession» dans le *Commentaire sur les vers d'or*. À propos de la *Tétractys* et de l'Un, on évoquera l'accusation d'inexactitude lancée par Damascius contre la philosophie d'Hiéroclès, et enfin, on verra que nombreux sont les critiques qui ont rattaché Hiéroclès au mouvement néoplatonicien issu d'Origène le païen plutôt qu'à celui de Plotin.

(1) Cf. par ex. K. PRAECHTER, art. *Hierokles* dans *RE*, t. VIII, 2, col. 1482, 1919 : «Nach H. schaft der Demiurg durch den blossen Willen aus dem Nichts. Hier wird sich die Annahme christlichen Einflusses schwerlich abweisen lassen. Daneben geht in der Anschauung vom Schaffen κατ' οὐσίαν (*Phot.* 463 a 30ff.) echt Neuplatonisches einher».

(2) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 86.

(3) L. G. WESTERINK, art. *Hierokles II*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1989, col. 116.

I. Le démiurge d'Hiéroclès crée-t-il par son seul être ou à partir de rien?

L. G. Westerink affirme que, pour l'Alexandrin, «il y a au sens propre seulement un dieu, créateur, père et roi, qui seulement par sa volonté a créé du néant (aus dem Nichts) tout ce qui est invisible et visible ... L'enseignement d'une matière préexistante est expressément contesté» (4). Pour justifier la création du monde *ex nihilo* L. G. Westerink s'appuie uniquement sur un texte du *codex* 214 de Photius, et ne signale pas le texte parallèle du *codex* 251. Quoi qu'il en soit, une étude plus poussée de ces deux passages peut-elle justifier la thèse de la création *ex nihilo* chez Hiéroclès? L'Alexandrin soutient en effet que l'artisan n'a tiré l'ordonnance visible et invisible d'aucun substrat (*ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου*, cod. 214) ou d'aucun substrat préexistant (*ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου*, cod. 251).

Tout d'abord ces deux expressions ne sont pas interchangeables. Affirmer que le démiurge crée «sans aucun substrat», comme dans le *codex* 214, qui est un résumé du *De providentia* (5), cela veut dire que le créateur ne se sert absolument de rien pour amener les êtres à l'existence ; il les tire alors du néant, y compris la matière dont ils sont constitués. Il s'agit de la création *ex nihilo* des chrétiens. Le créateur ne doit rien à ses créatures, il crée par don gratuit.

En revanche, créer «sans aucun substrat préexistant», comme dans le *codex* 251, exclut seulement le dualisme. Aucune matière séparée de Dieu ni coéternelle à Dieu n'existe. Autrement dit, la matière n'est pas un principe. Mais l'ouvrier divin, s'il ne crée pas avec un substrat préexistant, peut utiliser cependant un substrat, une matière qui émane de lui de toute éternité, qui dépend de lui, mais qu'il ne peut pas ne pas créer. On aboutit ainsi à la création «selon l'essence» du néoplatonisme.

Il y a donc, au départ, une sérieuse ambiguïté. Hiéroclès a-t-il écrit *ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου* (cod. 251) ou *ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου* (cod. 214)? La première formule, qui provient d'un fragment du *De Providentia*, aurait pu être rédigée par un néoplatonicien ou par un chrétien, puisque le christianisme rejette le dualisme. Quant à la seconde, qui exclut tout

(4) *Ibid.*, col. 111.

(5) Sur la manière dont Photius a composé les *codex* 214 et 251 de sa Bibliothèque, cf. Elter, *Zum Hierokles dem Neuplatoniker*, dans *Rheinisches Museum*, 65, 1910, pp. 175-199.

substrat, elle renvoie davantage à la création chrétienne. Mais Photius, le rédacteur du *codex* 214, n'aurait-il pas modifié le texte d'Hiéroclès, pour lui donne un sens plus chrétien? Il a cependant exactement écrit : *ἦν (διακόσμησιν) ἐκ μηδενός φησιν ὑποκειμένου ποαγαγεῖν τὸν τεχνίτην* (6). Le *φησίν* glissé entre *ἐκ μηδενός* et *ὑποκειμένου* a bien sûr Hiéroclès pour sujet, et paraît garantir l'authenticité de la formule *ἐκ μηδενὸς ὑποκειμένου*, franchement chrétienne, alors que le terme de *τεχνίτης* qui suit appartient au vocabulaire platonicien et néoplatonicien. Comment choisir alors, avec certitude, entre la création *ex nihilo* des chrétiens et la création *κατ' οὐσίαν* des néoplatoniciens?

Pour Plotin, l'Un, qui n'est pas un être, engendre l'Intelligence (*Νοῦς*), le premier être, image de l'Un. Cette Intelligence donne à son tour l'existence à l'Ame du monde. «L'arrangement du monde se fait donc selon l'Intelligence, mais sans plan réfléchi : cependant si quelqu'un l'avait fait à partir d'un plan réfléchi, il n'aurait pas été autrement» (7). Quant à l'Ame du monde, elle sert d'intermédiaire entre le monde des intelligibles et le monde sensible. Sa partie inférieure, la nature, contient les «raisons séminales» (*λόγοι σπερματικοί*), sortes d'idées directives des corps. «La nature, dit Plotin, avec un art admirable fait les choses à l'image des êtres dont elle possède les raisons ; ainsi est née chaque chose, raison intérieure à la matière, recevant une forme correspondante à une raison supérieure à la matière» (8). Les *λόγοι σπερματικοί* s'unissent donc à la *ὕλη* pour devenir des corps vivants. La nature en effet, en s'éloignant «du Bien, de l'intelligible, des formes atteint un 'dernier terme' qui est *'l'Illimité en soi, l'informe en soi'* et, pour tout dire, le mal» (9). Cette matière «est un sujet (*ὑποκείμενόν τι*) et un réceptacle (*ὑποδοχή*) des formes» (10). Par conséquent, pour Plotin et ses disciples, l'univers et la matière ne sont pas faits de rien, mais la matière est un substrat qui dérive de la nature, laquelle est la partie inférieure de l'Ame du monde, qui provient elle-même de l'Intelligence, et de l'Un.

(6) Cf. *codex* 214, 172 a 24-25.

(7) H. CROUZEL, *Origène et Plotin, comparaisons doctrinales*, Paris, 1992, p. 171. Cf. *Enn.*, III, 2, 14.

(8) *Enn.*, IV, 3, 11. L'édition utilisée pour les *Ennéades* de Plotin est celle d'E. BRÉHIER, ainsi que la traduction française qui l'accompagne.

(9) R. M. MOSSE-BASTIDE, *Pour connaître la pensée philosophique de Plotin*, Paris, 1972, p. 79. Cf. *Enn.*, I, 8, 3.

(10) *Enn.*, II, 4, 1.

Ainsi, d'après les *Ennéades*, la matière est indéterminée ; elle est le mal. Pourquoi faut-il que le mal existe? «Il y a nécessairement quelque chose après le Premier, dit Plotin ; donc il y a un terme dernier ; ce terme, c'est la matière, qui n'a plus aucune part de Bien. Telle est la nécessité du mal» ([11]). D'autre part, toujours d'après Plotin, «[la matière] est un sujet (*τὸ ὑποκείμενον*) auquel appartiennent des attributs, et comme ce sujet n'a pas de qualités parmi ses attributs, on dit qu'il est sans qualités ... On a ... raison de dire à la fois qu'elle (la matière) est sans qualité, et qu'elle est mauvaise ; être mauvais, pour elle, ce n'est pas avoir une qualité, mais c'est n'en pas avoir» ([12]).

En résumé, dans les *Ennéades*, si l'on met à part l'Un qui n'est pas un être, l'Intelligence, pour amener à travers l'Ame du monde et la nature les sensibles à l'existence, doit s'étendre jusqu'à la matière indéterminée qui sert de substrat à ces mêmes sensibles. Elle ne fait pas le monde de rien, d'aucun substrat, comme chez les chrétiens, ou d'une matière préexistante, comme le démiurge platonicien, mais de la matière qui dérive de l'Ame du monde, de l'Intelligence même, et donc de l'Un de toute éternité. «L'Intelligence, image de l'Un, donne l'existence à tout ce qui est engendré par l'Un à partir d'elle» ([13]).

*

Pour les chrétiens, en revanche, Dieu fait sortir de rien tout ce qui existe. Ni le monde ni la matière ne dérivent de lui comme du démiurge néoplatonicien ; il transcende absolument sa création. Ainsi, affirmer comme Hiéroclès dans le *codex* 214 de Photius, que le démiurge n'a tiré l'ordonnance visible et invisible d'aucun substrat, cela revient à dire, en dernier ressort, qu'elle ne provient d'aucune matière préexistante, coéternelle à Dieu, ni d'aucun être divin. Il expose bien, semble-t-il, une théorie semblable à celle de la création *ex nihilo* des chrétiens.

Il est vrai cependant qu'Hiéroclès ne s'exprime pas comme les Pères de l'Église. Ainsi Théophile d'Antioche, le premier Père qui ait nettement différencié le travail humain de la création divine, définit ainsi cette dernière : «Dieu, de rien a fait toutes choses (*ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν*) ([14]). Le pseudo-Hyppolite précise que le créateur,

(11) *Enn.*, I, 8, 7.
(12) *Enn.*, I, 8, 10.
(13) CROUZEL, *op. cit.*, p. 119.
(14) *Trois livres à Autolycus*, G. BARDY et J. SENDER, trad. seule, I, 4 (*SC*).

«quand il voulut, ... fit les êtres, lesquels n'étaient pas avant qu'il voulût les faire (*ἐποίησε τὰ ὄντα, οὐκ ὄντα πρότερον*) (15). Quant à Origène, il enseigne que Dieu ne crée pas à partir d'une matière préexistante (*τὸ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης*), mais à partir de rien (*ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ Θεός*) (16), tandis que pour Athanase, «ce n'est pas à partir d'une matière préexistante (*οὔτε ἐκ προϋποκειμένης ὕλης*, mais de rien (*ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων*) que tous les êtres qui n'avaient jamais existé auparavant (*καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα*) ont été créés par Dieu et portés à l'existence par sa Parole» (17).

Ces quelques exemples montrent que les Pères de l'Église emploient fréquemment l'expression *ἐξ οὐκ ὄντων* pour signifier que Dieu a fait, à partir de rien, toutes ses créatures. D'autre part, lorsqu'ils parlent de la matière en tant que substrat, ils écrivent : *ἡ προϋποκειμένη* ou *ἡ ὑποκειμένη ὕλη* et évitent le simple *τὸ ὑποκείμενον*. Quant à l'Alexandrin, bien qu'il exprime une conception quasiment chrétienne de l'acte créateur, il ne dispose, pour s'exprimer, que des tournures néoplatoniciennes.

Par ailleurs, même si les platoniciens et les néoplatoniciens n'ont pas adopté la création *ex nihilo*, ils l'ont cependant parfois côtoyée. Ainsi, pour le moyen-platonicien Atticus, au IIe siècle, «Platon juge que le monde a été produit, œuvre la plus belle, par le plus beau des démiurges, et assigne à l'auteur du Tout une puissance capable de produire le monde alors qu'il n'existait pas auparavant (*καὶ οὐκ ὄντα πρότερον ἐποίησεν τὸν κόσμον*) (18), passage qu'E. Des Places commente ainsi : «Il enseigne (même si ce n'est pas au sens plus tardif des chrétiens) que le monde a eu un commencement dans le temps et a été tiré du néant» (19).

Que la création «sans aucun substrat» soit placée par Hiéroclès sous le patronage de Platon ne doit pas non plus surprendre (20). Les anciens, tant païens que chrétiens, aimaient se recommander d'un grand prédécesseur et n'hésitaient pas à déformer sa pensée pour l'harmoniser avec la leur. Ainsi le chrétien Théodoret de Cyr, contemporain d'Hiéro-

(15) *Elenchos*, X, 32, éd. et trad. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, pp. 108-109.

(16) *In Ioannem comm.*, I, c. 17, n. 103, éd. Preuschen, p. 22, *PG*, XIV, col. 53.

(17) *Oratio de incarnatione Verbi*, 3, *PG*, XXV, col. 100.

(18) Atticus, *Fragments*, éd. et trad. par E. Des Places, Paris, 1977, Frg. 4, 36-40, pp. 51-52.

(19) *Ibid.*, p. 25. Cf. Proclus, *In Tim.*, Diehl, I, 281, 5-13.

(20) Ph., *codex* 214, 172 a 22.

clès, écrit sans sourciller : «Platon a... montré de façon lumineuse que ce n'est pas à partir d'une matière sous-jacente (*οὐκ ἐξ ὑποκειμένης ὕλης*) que Dieu a fait l'Univers, mais qu'il l'a tiré du néant, comme il l'a voulu (*ἀλλὰ μὴ ὄντα παρήγαγεν ὡς ἠθέλησεν*) ([21]).

Ainsi, lorsque l'Alexandrin accuse des disciples infidèles de Platon d'affirmer que le démiurge «n'est pas capable de créer le monde en toute indépendance, par sa propre puissance et sa propre sagesse, en opérant de toute éternité, qu'il ne peut créer qu'avec la coopération d'une matière incréée et de la nature qui ne tient pas son existence de lui» ([22]), cela revient à dire que lui croit, en fait, que Dieu crée le monde en toute indépendance, par sa propre puissance et sa propre sagesse, de toute éternité, sans avoir besoin d'une matière ni d'une nature incréée. Il doit donc tout créer, la matière et le monde, ou à partir de lui-même, ou à partir de rien, comme le veut L. G. Westerink.

*

Cependant, I. Hadot, exploitant le passage du *codex* 251 concernant la création *κατ' οὐσίαν*, le traduit ainsi : «L'auteur écrit : ceux dont on dit qu'ils agissent selon leur essence ... sont ceux qui demeurent immuables dans leur essence propre et dans leur activité, sans rien détacher d'eux-mêmes, sans se mettre en mouvement afin de susciter l'existence des êtres engendrés, mais qui, seulement selon l'être même qu'ils sont, suscitent la génération des êtres seconds (*τῶν δευτέρων*). Il s'ensuit qu'ils ne se servent pas en plus de la matière, qu'ils n'agissent pas à partir d'un moment du temps, qu'ils ne cessent pas d'agir à un moment du temps, et que ce qui naît n'existe pas en dehors de l'activité de ce qui le produit. Toutes choses de ce genre en effet accompagnent l'activité selon l'accident comme dans le cas d'un architecte et dans d'autres cas semblables» ([23]).

I. Hadot remarque qu'«il s'agit dans ce texte d'un des théorèmes fondamentaux du néoplatonisme, à savoir la distinction entre le mode immobile de création des hypostases au-dessus de l'âme et le mode de création de l'âme, qui se caractérise par le mouvement. Et les néoplatoniciens insistent particulièrement sur le fait que le démiurge crée

(21) Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. et trad. par P. Canivet, Paris, 1958 (*SC*), IV, 37.

(22) Ph., *codex* 251, 460 b, 25-29.

(23) I. Hadot, *op. cit.*, p. 88. Cf. Ph., *codex* 251, 463 b 30-38.

par son être seul, pour opposer le mode d'action de leur démiurge à celui du démiurge des gnostiques et du Dieu des juifs et des chrétiens qui crée par volonté réfléchie» (24). D'ailleurs, P. W. Van der Horst et J. Mansfeld avaient déjà soutenu que pour Hiéroclès, comme pour Alexandre de Lycopolis, «la volonté de Dieu est une cause suffisante d'hypostase» et que la matière est engendrée, mais non pas créée, par le démiurge, dont elle est une hypostase (25). Ils entraient ainsi dans le système néoplatonicien.

K. Praechter avait précédemment signalé la difficulté d'harmoniser les créations *κατ' οὐσίαν* et *κατὰ βούλησιν* (26) et voyait dans leur rapprochement une preuve de l'éclectisme de l'Alexandrin. Quant à L. G. Westerink, il estime que la formulation de la production *κατ' οὐσίαν* dans le *De Providentia* est «si délimitée (umschrieben) que l'émanation ou la nécessité de la création (Schöpfungswang) est exclue» (27).

Et tout d'abord, Hiéroclès a-t-il vraiment pris la théorie de la production démiurgique *κατ' οὐσίαν* à son compte? L'extrait de Photius commence ainsi : *ὅτι φησί, κατ' οὐσίαν ἐκεῖνα λέγεται ποιεῖν*..., c'est-à-dire : «L'auteur écrit : ces éléments dont on dit qu'ils agissent selon leur essence...». Comment le *λέγεται* doit-il être compris? On peut penser qu'Hiéroclès expose une théorie propre aux néoplatoniciens en général, sans la faire forcément sienne. Il y aurait alors quelque artifice «à rapprocher cet extrait exposant une opinion propre à la plupart des néoplatoniciens, mais pas forcément à tous, de ceux où l'auteur du *De Providentia* énonce ses propres idées sur la création» (28).

D'autre part, L. G. Westerink a raison de ne voir dans la citation d'Hiéroclès qu'un énoncé incomplet de la création «selon l'essence». En effet, il n'y est question que du mode de création de l'Un et de l'Intelligence, ou, plus exactement, de l'Intelligence seule. En effet, «puisque l'Un n'est pas *οὐσία*, essence, substance ou être, l'essence première ou, dans un langage platonicien, l'essence *vraie*, sera le couple Intelligence-intelligible qui ne forme qu'un être» (29). Quant à la partie

(24) I. Hadot, *op. cit.*, p. 89.

(25) P. W. Van der Horst et J. Mansfeld, *An Alexander Platonist against Dualism*, Leiden, 1974, p. 26.

(26) K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, dans *BZ*, 21, (1912), p. 8, n. 1.

(27) L. G. Westerink, *op. cit.*, col. 111.

(28) N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden, 1986, p. 86.

(29) Crouzel, *op. cit.*, p. 168.

inférieure de l'âme, elle produit la nature qui s'étend dans l'espace pour engendrer la matière ([30]).

L'Intelligence remplit donc les conditions édictées chez Hiéroclès pour la création *κατ' οὐσίαν*, mais l'Alexandrin ne fait pas allusion à l'Âme du monde qui, par sa partie inférieure, la nature, engendre grâce au mouvement. La suite du texte d'Hiéroclès, opposée à la première partie, met en contraste avec la création *κατ' οὐσίαν* la création du démiurge de Platon. Ce démiurge a utilisé la matière, à partir d'un moment du temps. Il cesse d'agir une fois le cosmos achevé, ce même cosmos demeurant immortel par la volonté démiurgique. C'est ainsi qu'un architecte, par exemple, l'immortalité mise à part, construit une maison.

En vérité les cinq lignes consacrées à l'acte créateur du dieu néoplatonicien pourraient presque convenir à la création du dieu des chrétiens. Ce dernier n'est-il pas, en effet, immuable dans son essence et son activité? Il ne détache non plus rien de lui-même en créant *ex nihilo*. Seule l'expression *κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι* ([31]) paraît différencier le dieu évoqué par Hiéroclès du dieu des chrétiens. De fait, c'est la question de la volonté de Dieu qui se pose pour la création néoplatonicienne comme pour la création chrétienne.

*

Au début du *codex* 251, le mot «sagesse» (*σοφία*) ([32]) suggère que le démiurge d'Hiéroclès crée le monde parce qu'il le veut vraiment. La *σοφία* est en effet une «sagesse pleinement consciente : elle dit science et intelligence, habileté et mesure» ([33]). S'il en est ainsi, cela signifie que le démiurge a produit ses créatures non par nécessité, par une sorte d'écoulement involontaire et inconscient d'une surabondance du Bien, comme le dieu des néoplatoniciens, mais par volonté réfléchie et délibérée. Hiéroclès dit que «sa volonté lui suffisait pour amener les êtres à l'existence» ([34]). Le verbe *ἄρκειν* montre, à lui seul, que la création, pour l'Alexandrin, est volonté, en totale opposition avec Plotin qui enseigne que «Si donc il y a un second terme après [l'Un], il faut qu'il existe sans que l'Un se meuve, sans qu'il s'y incline, sans qu'il

(30) *Enn.*, III, 4, 1 ; III, 8, 5.
(31) Ph., *codex* 251, 463 b, 33.
(32) Ph., *codex* 251, 460 b 27.
(33) V. FONTOYNONT, *Vocabulaire grec*, Paris, 1946, pp. 110-111.
(34) Ph., *codex* 214, 172 a, 25 ; *codex* 251, 461 b 8.

le veuille (*οὐδὲ βουληθέντος*), et en un mot sans aucun mouvement» (35). Comme l'a souligné C. Tresmontant, chez Plotin «il n'y a pas, de la part de l'Un, une décision, une initiative réfléchie de créer, comme dans la théologie biblique. Nous ne sommes pas dans une métaphysique de la création. Il n'y a pas volonté créatrice, il n'y a évidemment pas charité créatrice» (36).

Peut-on cependant discerner la «charité créatrice» du Dieu des chrétiens chez le démiurge d'Hiéroclès, au début du *codex* 251 de Photius? Quand il reproche au démiurge des mauvais platoniciens son manque de volonté, c'est le mot *ἀγαθότης* qu'il emploie (37). De même, d'après les tenants du dualisme, pour la matière «se trouver ordonnée ne serait pas un bien» (*οὐκ ἀγαθόν*) (38). On sent dans tout ce passage que l'ordre est le bien suprême que le démiurge apporte à la matière. Et lorsque Plotin veut donner une image de la procession à partir de l'Un et qu'il écrit : «Par exemple le feu réchauffe, la neige refroidit, du poison agit sur un autre être ; enfin toutes les choses, autant qu'elles peuvent, imitent le principe en éternité et en bonté» (39), c'est bien du mot *ἀγαθότης* qu'il se sert pour désigner cette émanation non voulue des êtres parvenus à leur point de perfection. Pour exprimer la bonté, Hiéroclès ne se dégage donc pas du vocabulaire néoplatonicien.

Dans le Nouveau Testament il est vrai, «Dieu est amour (*ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν*), et qui demeure en l'amour demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui» (40). De même : «Qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, parce que Dieu est amour» (41). Cependant, quand il faut évoquer non plus l'amour divin, mais la Bonté divine, qui pousse Dieu à créer, même au VIII^e^ siècle un Jean Damascène emploie encore le mot *ἀγαθότης*, qui doit avoir, dans son esprit, un sens bien proche de celui d'*ἀγάπη*. «Puisque Dieu, bon, et bon d'une manière suréminente (*ὑπεράγαθος*), a-t-il écrit, ne s'est pas contenté de sa propre contemplation, mais que, par l'excès, la surabondance de sa bonté (*ὑπερβολῇ ἀγαθότητος*), il lui a plu qu'existent des êtres qui puissent recevoir ses

(35) *Enn.*, V, 1, 6, 26.
(36) C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, 1961, p. 321.
(37) Ph., *codex* 251, 460 b 33.
(38) *Ibid.*, 460 b 39.
(39) *Enn.*, V, 4, 1, 34.
(40) I Jean, IV, 16.
(41) *Ibid.*, IV, 8.

dons et qui participent à sa bonté (*τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος*), du non-être à l'être il fait venir et il crée l'universalité des êtres» (42).

Un tel passage illustre l'interpénétration de la culture néoplatonicienne et de la chrétienne, et justifie la remarque de C. Tresmontant sur l'*ἀγάπη* : «Elle n'est pas seulement surabondance, elle est un acte libre, un acte de don, un acte réfléchi et voulu. Elle n'est pas besoin ni nécessité, mais grâce. Pour le dire, les Pères ont souvent usé de la terminologie platonicienne, mais celle-ci craque sous la pression de ce qu'on veut lui faire porter» (43).

Quant à Hiéroclès, il n'était certainement pas chrétien, puisqu'il fut condamné à Byzance par les puissants du jour, et exilé (44). Cependant, malgré son intrépidité, il a pu, par la suite, tout comme Ammonius un peu plus tard (45), consentir quelques concessions à la religion nouvelle. Mais son langage reste ambigu. L'Alexandrin ne s'est apparemment pas élevé jusqu'à l'*ἀγάπη*, mais son paganisme semble teinté de christianisme. Son affrontement avec les chrétiens a pu l'assouplir. Rien n'empêche de prendre en considération, jusqu'à présent, la théorie de la création *ex nihilo* chez Hiéroclès, défendue par L. G. Westerink.

*

I. Hadot explique d'autre part que «si Hiéroclès affirme que la classe d'êtres dans laquelle le démiurge est compris agit par son seul être, cela ne contredit pas ce qu'il a dit précédemment, à savoir que la volonté suffisait au démiurge pour amener les êtres à l'existence» (46). Elle cite alors Porphyre qui «réunit dans le même texte l'affirmation que le démiurge crée par son seul être et l'affirmation qu'il crée par sa seule pensée. Jamblique fait de même» (47). Proclus a lui aussi enseigné qu'au niveau ontologique du *Nous*, auquel, suivant Platon, appartient

(42) Cf. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, II, 2, *PG*, XCIV, col. 864 et trad. de C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, Paris, 1961, p. 195.

(43) Tresmontant, *op. cit.*, p. 195.

(44) Cf. *Souda*, II, 616, 4 *s.v.* *Ἱεροκλῆς*, dans C. Zintzen, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, p. 85, 5-11.

(45) Cf. *Epitoma Photiana* 292, dans Zintzen, *op. cit.*, p. 251.

(46) I. Hadot, *op. cit.*, p. 90.

(47) *Ibid.*, p. 90. Cf. Porphyre dans Proclus, *In Tim.*, Diehl, I, 395, 10ss., et 396, 5ss. Cf. aussi Jamblique, *De Mysteriis*, éd. et trad.par E. Des Places, Paris, 1966, III, 28, p. 139.

généralement le démiurge, agir par son être et agir par sa pensée sont une seule et même chose» (48).

Plotin avait en effet insisté sur la nécessité de la productoin de toutes les choses. «Il est inhérent à toute nature, avait-il écrit, de produire après elle et de se développer en allant d'un principe indivisible, sorte de semence, jusqu'à un effet sensible» (49). Cependant il a consacré tout un traité sur la liberté et la volonté de l'Un (50). Il ne faut pas voir là une contradiction avec ce qui précède. En effet, Plotin a constamment lutté contre l'anthropomorphisme. L'homme peut hésiter entre des idées contraires, et non la divinité. La façon d'agir de la divinité n'est pas celle de l'humanité, et nous sommes souvent trompés par la pauvreté et les ambiguïtés du langage humain. H. Crouzel a mis en relief que «l'Un n'est pas soumis à la nécessité qui ne se trouve que dans ce qui est après lui... La nécessité vient de lui et ne le gouverne pas... En fait, sur la terre, volonté, acte c'est tout un pour lui : il est complètement maître de lui. Les êtres inférieurs à lui cherchent le bien, voudraient être le bien, mais lui ne veut pas être autre chose que ce qu'il est, le Bien. Sa volonté s'identifie avec son existence, il est ce qu'il veut» (51). Ainsi la nécessité paraît s'imposer, après l'Un, progressivement sur l'Intelligence et sur les hypostases suivantes, puis sur le cosmos et sur la matière.

Pour les chrétiens, en revanche, Dieu, qui est un *Nous*, se suffit à lui-même, n'a aucun besoin de ses créatures et leur accorde l'existence par amour et don gratuit. Zacharias de Mitylène apporte un précieux témoignage sur la théorie de la création chrétienne un peu après l'époque d'Hiéroclès. Dans son *Ammonios*, l'interlocuteur chrétien fait remarquer au médecin Gessios que «Dieu, s'il est bienfaiteur, ne l'est pas par nécessité (*οὐκ ἀναγκῇ εὐεργετεῖ*), comme il n'est pas contraint de créer (*οὔτε δημιουργεῖν ἀναγκάζεται*). En effet, seule la nature divine est libre de toute nécessité» (52). Le chrétien ajoute alors judicieusement

(48) I. HADOT, *op. cit.*, pp. 90-91. Cf. PROCLUS, *The Elements of Theology*, a revised text by E.R. DODDS, Oxford, 1963, Prop. 174. Cf. aussi I. HADOT, *op. cit.*, p. 91, n. 55.

(49) *Enn.*, IV, 8, 6. Sur le fait que la contemplation est en même temps production, cf. *Enn.*, III, 8.

(50) *Enn.*, VI, 8.

(51) CROUZEL, *op. cit.*, pp. 99-100. Cf. *Enn.*, VI, 8, 10 ; VI, 8, 13.

(52) M.E. MINNITI COLONNA, *Zacaria Scolastico, Ammonio*, Naples, 1973, pp.737-739. Trad. française P. CÉLÉRIER (Mémoire de Maîtrise inédit, Université de Toulouse-Le Mirail, 1994).

que si Dieu «ne peut exister sans cet univers, cet univers concède à Son essence une très grande partie de ce qu'Il est ou peut-être la totalité, et l'être lui-même. Et en suivant ce raisonnement, l'univers est la cause de Dieu et non Dieu celle de l'univers» (53).

L. G. Westerink n'a pas tort de noter que, chez Hiéroclès, l'énoncé de la création *κατ' οὐσίαν* est dépouillé de toute allusion à la nécessité, qui s'oppose, au moins en apparence, à la création *κατὰ βούλησιν*. Mais cette opposition, valable pour l'homme, l'est-elle pour Dieu? On a déjà tenté de montrer ailleurs qu'il n'existe peut-être pas une différence radicale entre ces deux modes de création (54). D'après Plotin en effet, «si ... le Bien existe, si sa volonté et son choix, dont il est inséparable, causent son existence, il faut qu'il n'y ait pas là plusieurs choses, mais on doit ramener à l'unité sa volonté et son essence» (*συντακτέον εἰς ἓν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν*) (55).

Il existe, en fait, un mystère de Dieu, chez les néoplatoniciens comme chez les chrétiens. Les uns et les autres le conçoivent comme ineffable. Plotin l'avoue lui-même humblement : «Il faut nous pardonner si, en parlant de lui, nous somme forcés, pour indiquer notre pensée, d'employer des mots que nous ne voulons pas employer en toute rigueur. Il faut toujours les entendre avec un *comme si*» (56). Ce passage a été écrit à propos de l'Un, mais il est valable au niveau de l'Intelligence qui est considérée comme le démiurge du monde visible et invisible. «Certes, enseigne H. Crouzel, l'Intelligence ne raisonne pas de manière conceptuelle et discursive comme nous, mais cela ne veut pas dire que le monde ne soit pas l'œuvre d'une activité raisonnable et qu'il ne soit pas venu à l'existence par la volonté (*προαίρεσις*) du créateur. À l'origine du tout se trouve l'Intelligence immobile de l'univers qui n'est pas le produit du hasard ou d'un accident» (57).

Il paraît donc bien difficile, pour ne pas dire impossible, de décider si, par *βούλημα*, Hiéroclès veut désigner la volonté réfléchie des chrétiens ou la volonté confondue avec l'être des néoplatoniciens. Nous sommes une fois de plus trahis pas le langage humain. Il est probable que le *Nous* néoplatonicien, qui est un être, et que le Dieu des chrétiens, qui est aussi un être et un *Nous*, agissent et selon leur être et selon leur

(53) *Ibid.*, pp. 742-744.
(54) AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 89-90.
(55) *Enn.*, VI, 8, 13, 50-53.
(56) *Enn.*, VI, 8-13.
(57) CROUZEL, *op. cit.*, p. 171. Cf. *Enn.*, VI, 8, 17.

volonté. Mais parmi les humains, les uns, les chrétiens, insistent sur la volonté divine, et la comparent à celle de l'homme, image de Dieu ; les autres, comme Plotin, éliminent tout anthropomorphisme, et ne veulent voir, dans l'Intelligence créatrice, que l'image de l'Un. Bref, si la création *ἐκ μηδενὸς προϋποκειμένου* chez Hiéroclès paraît proche de la création *ἐξ οὐκ ὄντων* chrétienne, la création *κατὰ βούλησιν* paraît fort ambiguë et la création *κατ' οὐσίαν*, si l'Alexandrin la prend en compte, est vidée d'une partie de sa substance, comme l'a remarqué L. G. Westerink.

II. La hiérarchie des êtres raisonnables conduit au démiurge, intelligence suprême

Tous ces modes de création mettent en jeu, tant chez Plotin et Hiéroclès que chez les chrétiens, l'Intelligence, le *Nous* démiurge. Reste alors la question, si souvent débattue, de la place du démiurge chez l'Alexandrin (58). L. G. Westerink a écrit : «À la place de l'opposition du platonisme ancien entre l'intelligible et le sensible, qui domine encore aussi la doctrine plotinienne de la gradation, chez Hiéroclès la ligne de séparation entre Dieu et la création est tranchée. Il y a, au sens propre, seulement un dieu, le créateur, père et roi...» (59). C'est dire que l'Alexandrin ne tient pas compte de l'Un plotinien ni des hypostases qui s'échelonnent entre lui et le monde sensible. L'étude de son commentaire des trois premiers vers d'or : «Honore en premier lieu les Dieux Immortels dans l'ordre qui leur fut assigné par la Loi (*νόμῳ ὡς διάκεινται*). Respecte le Serment. Honore ensuite les Héros glorifiés. Vénère aussi les génies terrestres, en accomplissant tout ce qui est conforme aux Lois» (60), est révélatrice à cet égard.

Hiéroclès voit dans l'expression *ὡς διάκεινται* une allusion à la hiérarchie céleste, hiérarchie renforcée, à son avis, par le recours à la

(58) Cf. entre autres : Praechter, *op. cit.*, pp. 1-27, ou plus récemment, Hadot, *op. cit.*, en particulier pp. 115-116 ; Aujoulat, *op. cit.*, pp. 55-65 ; I. Hadot, *Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique d'Hiéroclès*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 103 (1990), pp. 241-26 ; N. Aujoulat, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), pp. 400-429, et à la suite : I. Hadot, *À propos de la place ontologique du démiurge dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien*, pp. 430-459.

(59) *Op. cit.*, c. 111.

(60) Pythagore, *Les Vers d'or* ; Hiéroclès, *Commentaire sur les Vers d'or des Pythagoriciens*, trad. par M. Meunier, Paris, 1979, p. 25.

Loi et au Serment. En conséquence, il met en relief, sans relâche, le rôle prépondérant de la *τάξις*, de l'ordonnance des dieux encosmiques et du monde. Le premier devoir de l'homme, en effet, est la piété (61), et on ne peut être pieux si on ne connaît pas exactement la hiérarchie divine. Dès le début de son *Commentaire*, Hiéroclès exalte la *τάξις* : «Il faut honorer les dieux qui habitent ce monde (*τοὺς ἐγκοσμίους θεούς ... τιμᾶν*), dit-il, suivant l'ordre (*κατά ... τάξιν*) dans lequel ils ont été placés, ordre que la Loi créatrice (*ὁ δημιουργικὸς νόμος*) leur a fixé en même temps qu'elle fixait leur essence ... Effectivement, les connaître et les honorer suivant l'ordre (*ἣ ἐτάχθησαν*) dans lequel leur fabricateur et père les plaça est le devoir de ceux qui veulent se conformer à la Loi divine, et leur rendre exactement l'honneur qui leur est dû (*τὴν ὄντως τιμήν*)» (62).

Ces quelques mots contiennent toute la théologie d'Hiéroclès : un dieu suprême, fabricateur et père des dieux encosmiques, qui doivent être honorés suivant l'ordre strict établi par leur père. Ce dieu est le père de toutes choses (*πατὴρ τῶν ὅλων*) et le fabricateur (*δημιουργός*) de l'univers (63). Hiéroclès parle cependant presque uniquement de l'ordonnance des êtres raisonnables (*ὁ λογικὸς διάκοσμος*) (64), au détriment des êtres privés de raison.

Parmi ces êtres raisonnables, les dieux immortels occupent la position la plus haute (*τὴν ἀκρότητα*) (65), mais les uns sont plus divins que les autres et selon leur essence établie par la Loi ils occupent les divers degrés des sphères célestes (*ἡ οὐρανίων σφαιρῶν τάξις*) (66). Ainsi leur rang est de même nature que leur dignité (*ὡς ... τὴν τάξιν ὁμοφυῆ εἶναι τῇ ἀξίᾳ*) (67). L'auteur souligne ensuite que rien n'est laissé au hasard dans l'agencement de l'univers, mais que l'ordre «repose sur l'*axia* des êtres qu'il unit, autrement dit sur leurs mérites. À ces mérites ils sont redevables de leur *timè*, c'est-à-dire des honneurs qui leurs sont dus ... *Taxis*, *timè* et *axia* apparaissent comme la clé de voûte de l'œuvre

(61) *Hierocles in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius* recensuit F. G. KÖHLER, Stuttgart, 1974, 7, 24. Cet ouvrage sera désigné par le sigle K. La traduction est celle de M. Meunier, parfois modifiée.

(62) K. 8, 3-10.

(63) K. 11, 1.

(64) K. 11, 4-5.

(65) K. 11, 4.

(66) K. 11, 6-7.

(67) K. 11, 8-9. Cf. 12, 3-4.

divine» (68). En effet, toutes choses «ayant été produites différentes par les lois qui président à l'organisation du monde, elles ont reçu leur rang (*τὴν τάξιν*) conformément à la dignité de leurs diverses natures (*ταῖς τῶν φύσεων ἀξίαις*)» (69).

La Loi déjà évoquée, et mentionnée dès le premier vers d'or, est plusieurs fois définie par Hiéroclès. C'est «l'invariable action productive (*ἐνέργεια*) de Dieu qui engendre les genres des dieux et les ordonne (*τάττουσα*) éternellement et immuablement» (70). Connaître ces dieux et leur ressembler constitue la *τιμή* correspondant à cette Loi (71). Plus loin, la Loi est toujours l'action divine éternelle et immuable, mais elle conduit cette fois toutes choses vers le bien être (*πρὸς τὸ εὖ εἶναι*) (72). Ainsi l'*énergeia* divine s'exerce et sur les dieux immortels et sur toute la création.

Quant au Serment, qui dérive de la Loi, il est «la cause qui, conséquemment à la Loi, conserve toutes les choses dans le même état, les affermit de telle manière qu'elles sont contenues dans la garantie du *Serment* et qu'elles conservent l'ordre imposé par la Loi...» (73). Un peu plus loin, l'Alexandrin appelle Serment «l'observation des lois divines, observation par laquelle tous les êtres nés pour connaître Dieu sont enchaînés et attachés au divin ordonnateur du monde» (74). Le Serment est encore le gardien de l'éternité (75) et «de la Loi divine, en tant qu'elle s'applique à l'arrangement du Tout (*κατὰ τὴν τοῦ παντὸς διακόσμησιν*)» (76). Le Serment apparaît donc comme une puissance éminemment stabilisatrice. «C'est grâce à lui que toutes choses sont conservées, alors que l'énergie divine produit tous les êtres et les ordonne, mais ne paraît pas les garder en état» (77).

Hiéroclès voit donc globalement les genres des dieux immortels et l'univers en équilibre entre le dynamisme de l'*énergeia* du démiurge, appelé la Loi, et le caractère statique du Serment. Les dieux encosmiques, ou dieux immortels, sont ainsi enserrés, comme tout le contenu

(68) AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 14-15.
(69) K. 12, 9-10.
(70) K. 12, 16-18.
(71) K. 12, 21-22.
(72) K. 14, 18.
(73) K. 14, 18-22.
(74) K. 15, 6-8.
(75) K. 15, 23.
(76) K. 17, 12-13.
(77) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 114.

de l'univers, dans une hiérarchie immuable. Leur caractère commun, c'est d'avoir «toujours et de la même manière les mêmes pensées (*τοὺς ἀεὶ καὶ ὡσαύτως νοοῦντας*) sur le dieu démiurge ; toujours en accord avec le bien qui en découle, ils en reçoivent indivisiblement et immuablement l'être et le bien être et ils sont comme des images que rien n'affecte et qu'on ne peut endommager» (78). Ils n'ont pas une existence indépendante, mais le démiurge leur donne une réalité ontologique (*ὑποστῆσαι*) (79). En revanche, les dieux immortels lui renvoient indéfectiblement en pensée sa propre image (80).

D'autre part, les biens qui leur parviennent du démiurge sont reflétés en direction des êtres qui leur sont inférieurs, comme les «dieux mortels» par exemple, c'est-à-dire les hommes. Ainsi de l'extrémité supérieure à l'extrémité inférieure de l'échelle des êtres, la pensée du démiurge, qui crée le monde, se répand en suivant un parcours strictement tracé, et inversement tous les êtres de la création renvoient au démiurge son image en suivant la même hiérarchie dans la direction opposée (81).

La connaissance de l'ordre qui règne dans le monde, et celle de la Loi et du Serment, nous permettent de nous élever jusqu'aux dieux encosmiques et, au-delà, jusqu'à leur cause. Seules, en effet, les intelligences encosmiques, commes les âmes humaines, peuvent penser les dieux immortels intelligents et par eux remonter jusqu'à la suprême Intelligence comme le dit Hiéroclès : «Le fait de ne point trop exalter leur dignité divine [des dieux encosmiques], de ne point trop l'amoindrir dans les pensées que nous en concevons, mais de les estimer ce qu'ils sont, de leur garder le rang qu'ils ont reçu, donne à l'hommage de nos pieux sentiments de remonter jusqu'au dieu qui les a faits (*ἐπὶ τὸν δημιουργὸν αὐτῶν Θεὸν...*). Le seul moyen que nous ayons en effet de véritablement reconnaître la dignité du fabricateur du monde et du divin artisan est de le regarder comme la cause des dieux et le fabricateur des essences immuables raisonnables» (82).

Il y a longtemps que K. Praechter a remarqué, à propos du premier vers d'or, la différence qui sépare la *τάξις* chez Proclus de la *τάξις* vue par Hiéroclès (83). Pour ce dernier, comme on l'a dit, le démiurge

(78) K. 8, 20-24.
(79) K. 8, 25.
(80) Cf. K. 18, 22-25.
(81) Cf. *Enn.*, VI, 4, 9.
(82) K. 8, 11-19.
(83) PRAECHTER, *op. cit.*, p. 4.

est «au-dessus de la *τάξις*, qui est son œuvre» ; pour Proclus, en revanche, «... la loi exprime l'ordre divin, selon lequel les êtres seconds dépendent toujours des premiers et sont remplis à partir des premiers. Or la loi en ce sens-là, prenant son point de départ dans les Intelligibles (*ἀπὸ τῶν νοητῶν ἀρξάμενος*), descend à la Cause démiurgique (*εἰς τὴν δημιουργικὴν αἰτίαν*) et, à partir de celle-ci, s'avance vers le Tout et s'y fragmente» (84). Selon la remarque de K. Praechter, «chez Proclos, [le démiurge] s'est volatilisé en une abstraite *δημιουργικὴ αἰτία* et a été introduit avec les hypostases qui lui sont supérieures dans la structure de la *τάξις*» (85). L'Alexandrin, en revanche, qualifie très précisément le démiurge de *θεῶν αἴτιος* et d'*ἀτρέπτων λογικῶν οὐσιῶν ποιητής*» (86), sans exclure non plus l'expression *δημιουργικὴ αἰτία*. Ainsi, les dieux immortels sont les images de la «cause démiurgique» (87), et ces mêmes dieux reçoivent tous les biens de la même cause.

Cette cause créatrice, ce démiurge, possède une bonté non accessoire (*τὴν ἀγαθότητα οὐκ ἐπίκτητον ἔχον*) mais inhérente (*οὐσιωμένην*) et essentielle (*καθ' αὑτήν*) (88). Autrement dit, le démiurge est bonté, et «on ne saurait trouver aucune cause raisonnable (*εὔλογος αἰτία*) à la création de tous les êtres en dehors de cette bonté essentielle (*κατ' οὐσίαν ἀγαθότης*)» (89). Hiéroclès s'inspire évidemment de la doctrine du *Timée* de Platon qu'il cite aussitôt après : «Dieu est bon, dit-il (c'est-à-dire Platon), et ce qui est bon n'est jamais susceptible d'éprouver pour quoi que ce soit un sentiment de malveillance» (90). Il renchérit, dans son *Commentaire*, sur le caractère absolu de cette cause : «En dehors de la bonté, dit-il, toutes les autres causes que l'on donne de la création du Tout conviennent aux vicissitudes des hommes plutôt qu'à Dieu» (91).

Or, c'est parce que Dieu est essentiellement bon (92) qu'il a placé les premiers les êtres qui par nature lui ressemblent le plus, ceux qui

(84) PROCLUS, *In Platonis Timaeum Commentarius*, éd. DIEHL, Leipzig, 1903-1906, réimp. Hildesheim, 1965, I, 203, 28s. ; PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, Paris, I, 1965, p. 263.

(85) PRAECHTER, *op. cit.*, p. 4.

(86) K. 8, 18.

(87) K. 8, 23.

(88) K. 11, 18-19.

(89) K. 11, 20-21.

(90) K. 11, 21-23 ; cf. Pl. *Tim.*, 29e. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que dans le *De providentia* l'Alexandrin veut établir l'existence d'un dieu selon Platon : cf. Ph., *codex* 214, 172 a 22 ; *codex* 251, 461 b 6.

(91) K. 11, 23-25.

(92) K. 11, 25-26.

lui ressemblent moyennement ou très peu venant ensuite. Ainsi la bonté divine se manifeste ici par l'ordre que le démiurge assigne à ses «créatures», tout comme dans le *Timée* le Dieu a pris toute cette masse visible «dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre» (93).

D'après le *Commentaire*, la bonté de Dieu envers les dieux immortels s'explique par sa paternité. En effet, ces dieux «jamais n'oublient la bonté de leur père (*τῆς τοῦ πατρὸς ἀγαθότητος*)» (94). Mais il est douteux qu'il faille attribuer un quelconque sens affectif au mot *πατήρ*. On sait en effet que l'amour de ce père pour ses enfants le conduit à les faire passer du désordre à l'ordre. Le démiurge est qualifié trois fois de «père» dans les trois premiers chapitres du *Commentaire*, mais ce qualificatif est toujours associé à un autre nom. Dieu est ainsi présenté comme le *ποιητὴς καὶ πατήρ* du bon ordre des dieux (95), comme le père et l'ordonnateur de toutes choses (*πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δημιουργός*) (96) qui attribue leur rang aux dieux immortels. Enfin le Serment contraint toutes les natures raisonnables à se tenir attachées à leur père et à leur fabricateur (*ἔχεσθαι τοῦ πατρὸς αὐτῶν καὶ ποιητοῦ*) et à ne pas transgresser les lois qu'il a établies (97). Donc le mot «père» est toujours en relation étroite avec l'arrangement ou l'ordre des dieux et de l'univers.

*

Comme on l'a déjà vu, chez Hiéroclès les dieux et les êtres raisonnables fixent plus ou moins leurs pensées sur le démiurge. D'autre part, le démiurge pense les dieux et les êtres doués de raison. Ainsi, «dans cet Univers, les êtres qui sont faits à l'image de la première pensée de Dieu (*τὰ πρὸς τὴν πρώτην νόησιν τοῦ θεοῦ γενόμενα*) doivent être les premiers dans le monde, ceux qui proviennent d'une pensée moyenne doivent occuper un rang moyen et ceux enfin qui répondent au dernier degré de la pensée divine doivent être les derniers des êtres raisonnables» (98). Déjà Praechter avait remarqué que l'Alexandrin

(93) Pl. *Tim.*, 30a ; trad. A. Rivaud.
(94) K. 9, 4-5.
(95) K. 8, 8-9.
(96) K. 11, 1.
(97) K. 15, 13.
(98) K. 10, 12-15.

considérait les Idées platoniciennes comme des pensées de Dieu (99), et que cela «découlait pleinement de la propre vision platonicienne d'Hiéroclès» (100). W. Theiler a effectué la même constatation (101). Il s'agit là, effectivement, d'un trait qui apparaît dès le moyen platonisme. On lit par exemple chez Alcinoos que, d'après la plupart des platoniciens, «les Idées sont les intellections éternelles et parfaites en soi de dieu (*νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς*)» (102) et que l'Intellect «doit ... toujours *se concevoir lui-même* en même temps qu'il conçoit ses propres pensées, et cette activité de l'Intellect, c'est l'Idée» (103). Il n'y a donc pas, chez Hiéroclès, de Paradigme platonicien du monde, et les Idées n'existent pas à part dans la région hypercosmique (104). Ni le démiurge ni les autres dieux ne contemplent les Idées, mais ces dernières sont, pour lui, des pensées de Dieu.

D'autre part, si la nature constitue, chez Plotin, la partie inférieure de l'Ame et si, avec les raisons séminales et la matière, elle produit les corps vivants, plus simplement, dans le *Commentaire sur les vers d'or*, Hiéroclès s'inspire du traité *De l'âme du monde et de la nature* de Timée le pythagoricien qu'il cite à côté de Platon (105). Or on lit chez Timée «qu'après avoir organisé l'univers, Dieu entreprit d'engendrer les vivants soumis à la mort afin que cet univers fût achevé, se trouvant pleinement réalisé à son image. Ayant donc formé l'âme humaine du mélange des mêmes raisons et des mêmes puissances (que celles de l'âme du monde) et l'ayant divisée, il en distribua les portions après l'avoir livrée à la nature qui change tout (*τᾷ φύσι τᾷ ἀλλοιωτικᾷ παραδούς*). La nature succède à Dieu dans l'exécution des vivants mortels et éphémères (*διαδεξάμενα δ' αὐτὸν ἐν τῷ ἀπεργάζεν θνατά τε καὶ ἐφαμέρια ζῷα*) auxquels elle instilla les âmes, les unes en provenance de la lune, les autres, du soleil, les autres, des autres astres qui errent dans la partie de l'Autre» (106). Ainsi, le pseudo-Timée, malgré son

(99) PRAECHTER, *op. cit.*, p. 7, n. 4.

(100) *Ibid.*, p. 8, n. 1.

(101) W. THEILER, *Ammonius der Lehrer des Origenes*, dans *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, 1966, pp. 21-22. Voir aussi H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964.

(102) ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. J. WHITTAKER, trad. par P. LOUIS, Paris , 1990, 163, 30-31.

(103) *Ibid.*, 164, 31-32.

(104) Cf. PL., *Phdr.*, 247c.

(105) K. 52, 28 ; 53, 1.

(106) Cf. MULLACH, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Paris, 1860-1881, II, p. 42.

étroite dépendance de Platon, avait déjà remplacé les dieux secondaires de ce dernier par la nature, qui succède à Dieu pour la formation des êtres mortels, et Hiéroclès n'a pas hésité à le suivre (107). Quant à Plotin, fidèle à la doctrine des hypostases divines, il affirme que «ce qu'on appelle *nature* est une âme ; elle est le produit d'une âme antérieure (*γέννημα ψυχῆς προτέρας*) animée d'une vie plus puissante qu'elle ; elle contient en elle une contemplation silencieuse ... Elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation, avec toutes ses splendeurs et toutes ses grâces» (108).

Hiéroclès, en revanche, ne se préoccupe pas de l'origine de la nature. Il la représente comme une force agissante, auxiliaire du démiurge pour la fabrication de l'univers apparent (*τὸν ἐμφανῆ κόσμον*) (109). «Elle réfléchit la beauté divine, tantôt d'une ou d'une autre façon, dans toutes les formes répandues dans le monde» (110). L'harmonie divine (*θεία εὐμετρία*) (111) lui tient lieu de paradigme. Elle «s'empare des genres animaux créés par Dieu, le corps de l'homme y compris, les façonne et les divise en individus. Le respect de la hiérarchie des êtres, de leur dignité propre, incite Hiéroclès à séparer radicalement le monde 'intelligible' du monde sensible, à décharger les dieux, êtres intelligents, du modelage des corps d'animaux. Le corps de l'homme sera lui aussi modelé par la nature, bien qu'Hiéroclès ne l'affirme pas expressément, alors que dans le *Timée* il est l'œuvre des dieux qui, par diverses modifications, le transforment en un corps d'animal. Hiéroclès, dans ce passage, modifie les données du *Timée* pour les plier aux exigences de la *taxis* et de l'*axia*» (112).

Si le démiurge pense la hiérarchie des êtres raisonnables, et si la nature façonne le monde visible d'après cette harmonie divine, les êtres doués de raison pensent Dieu à leur tour. Les dieux immortels le pensent toujours et immuablement ; les êtres intermédiaires le conçoivent toujours (*ἀεὶ νοοῦντες τὸν δημιουργόν*) mais pas immuablement (113). Donc, chez Hiéroclès, l'expression *νοεῖν τὸν θεόν* sert à classer les êtres raisonnables suivant une stricte hiérarchie. Selon que leur *nous* conçoit

(107) Cf. AUJOULAT, *op. cit.*, p. 398.
(108) *Enn.*, III, 8, 4.
(109) K. 94, 15.
(110) K. 94, 17-18.
(111) K. 94, 15.
(112) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 399.
(113) Cf. K., 18-19.

plus ou moins souvent, plus ou moins clairement le Dieu suprême, ils sont diversement rapprochés ou éloignés de lui. En définitive, c'est le *nous* qui conduit par exemple les héros glorifiés, toujours attachés par la pensée au démiurge ([114]), à une union «intermédiaire» avec ce dieu (*ἐν τῷ μέσως ἡνῶσθαι πρὸς τὸν θεόν*) ([115]). «Ils évoluent comme un chœur, diversement mus par des élans divers, autour de lui, et ils unissent en même temps qu'ils divisent par leur connaissance multipliée l'immuable contemplation unitive (*τὴν ἀμετάβλητον καὶ ἡνωμένην θεωρίαν*) qui est l'apanage des premiers êtres» ([116]), c'est-à-dire des dieux immortels.

Que l'on compare le passage précédent, qui évoque chez Hiéroclès la vision suprême du démiurge par les dieux immortels et les héros glorifiés — et l'on pourrait ajouter les âmes humaines — et leur union avec lui, à la «vision béatifique» prêtée par Porphyre à Plotin : «Ainsi, écrit Porphyre, c'est tout particulièrement à cet homme *démonique*, à cet homme qui souvent par ses méditations (*ταῖς ἐννοίαις*) s'élevait vers le dieu premier et transcendant (*εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεόν*), en suivant les voies enseignées par Platon dans le *Banquet* ([117]), qu'est apparu ce dieu qui n'a figure ni forme aucune, mais qui est établi au-dessus de l'Intellect et de tout l'Intelligible (*ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος*) ... . Car la fin et le *but* étaient pour lui d'être uni (*τὸ ἑνωθῆναι*) au dieu suprême, et de s'approcher de lui» ([118]). Plotin s'élevait donc bien par la pensée vers le dieu transcendant, mais grâce à une sorte d'apparition (*ἐφάνη*) il entrait en contact avec un dieu situé au-dessus du *nous* et donc inaccessible à la pensée.

Ainsi, dans le *Commentaire sur les vers d'or*, les êtres raisonnables, et surtout les dieux immortels, tournent leurs pensées vers le dieu démiurge, qui est un *nous*, et cherchent à ne faire qu'un avec lui par la contemplation. Ils ne tendent pas à s'unir avec une quelconque divinité qui transcenderait l'être et l'intelligence. En revanche, d'après Porphyre, Plotin et lui-même parvinrent quelques rares fois à s'unir avec le dieu situé au-delà de l'intelligence et de l'être. L'Alexandrin n'est donc pas, dans son *Commentaire*, au point de vue théologique, d'une fidélité intégrale à Plotin ni aux grands néoplatoniciens. Pour

(114) K. 19, 1.
(115) K. 19, 3.
(116) K. 19, 3-5.
(117) PL., *Smp.*, 210a s.
(118) PORHYRE, *La vie de Plotin*, II, Paris, 1992, 23, p. 175.

lui, rien ne paraît supérieur à la contemplation de l'Intelligence démiurgique par les dieux encosmiques doués d'intelligence. Tout être, et en particulier l'âme humaine, qui s'éloigne de Dieu et de l'Intelligence (*ἀθεΐα καὶ ἄνοια*), meurt et ne peut recouvrer la vraie vie que «par le retour, par l'entremise de la réminiscence, à l'intelligence et à Dieu (*τῇ εἰς νοῦν καὶ θεὸν ἐπιστροφῇ*)» (119).

On peut, d'autre part, rapprocher de l'expression *νοεῖν τὸν θεόν* le couple de mots *νοῦς καὶ θεός* qui vient d'être évoqué. Il semble mettre en relief la nécessité de posséder le premier élément pour obtenir le second. Il a pour principal mérite d'établir sur un pied d'égalité l'intelligence et la divinité, et de souligner que la divinité, et en particulier le démiurge, est une intelligence.

*

C'est pour connaître ce *Nous* suprême qu'Hiéroclès insiste, dès le début de son *Commentaire sur les vers d'or*, et à travers toute l'œuvre, sur la hiérarchie qui régit les dieux et les êtres qui peuplent l'univers. Il faut remonter «jusqu'au dieu qu'on peut légitimement appeler le dieu des dieux, le dieu suprême et très bon» (120). L'Alexandrin considère donc le démiurge platonicien comme le dieu par excellence, le plus élevé et le meilleur. Comme il a parlé, un peu auparavant, des seuls dieux encosmiques (121), qu'il ne fait allusion à aucun autre dieu hypercosmique, et que le démiurge est qualifié de dieu suprême, on ne voit pas vers quelle autre divinité pourrait conduire la sainte hiérarchie.

On a déjà traité ailleurs des épithètes décernées au dieu suprême dans le précédent passage (122). D'autre part, pour Proclus, au-dessus de la cause démiurgique, existe le monde des intelligibles, comme on l'a déjà dit. Chez Hiéroclès, en revanche, rien ne paraît être au-dessus du démiurge. Il n'est pas interdit de voir là, entre autres, une influence chrétienne, comme K. Praechter l'a suggéré (123). Quant à W. Theiler, il explique la simplicité de la théologie d'Hiéroclès par sa dépendance à l'égard d'Ammonius Sakkas. «Or Ammonius Sakkas serait né de parents chrétiens et aurait pu garder certaines notions de son premier entourage» (124). Quoi qu'il en soit, le démiurge n'est pas situé au même

(119) K. 9, 14-18.
(120) K. 8, 11-16.
(121) K. 8, 3.
(122) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 29-33.
(123) *Ibid.*, p. 30, n. 52.
(124) AUJOULAT, *op. cit.*, p. 30. Cf. THEILER, *op. cit.*, p. 41.

niveau chez Hiéroclès que chez Proclus. Le premier le donne comme le dieu le plus élevé, le second le place sous les intelligibles.

Il semble donc que l'on peut soutenir, sans prétendre à la vérité absolue, que dans les quatre premiers chapitres du *Commentaire sur les vers d'or*, le dieu suprême est un *nous* démiurgique, être suprême et intelligence suprême, cause de toutes choses. Il est exact, comme le signale I. Hadot, que «le pluriel 'causes démiurgiques' qui sert à décrire l'action du démiurge est déjà significatif : c'est une expression typique du néoplatonisme tardif, que l'on rencontre très souvent dans le commentaire de Proclus sur le *Timée*» ([125]). Il est tout à fait naturel que le commentateur des *Vers d'or* utilise ce pluriel, puisque son démiurge possède une structure ternaire hiérarchisée et qu'il émet une pensée première, une pensée intermédiaire et une inférieure. Cependant cela n'empêche pas Hiéroclès d'assurer que les dieux qui sont les premiers dans le monde réfléchissent en eux «tous les biens qui découlent de la cause démiurgique (*ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς αἰτίας*)» ([126]). Le singulier souligne ici l'unicité du démiurge, malgré la tripartition de ses pensées. Pourquoi ce dieu à structure ternaire ne serait-il pas le dieu le plus élevé pour Hiéroclès? I. Hadot affirme qu'«une entité démiurgique si fortement structurée et si complexe est caractéristique d'un système néoplatonicien déjà évolué et suppose *toujours* une autre cause simple qui la précède dans l'ordre de la hiérarchie» ([127]). Cela est vrai pour un Porphyre, un Jamblique ou un Proclus, sur lesquels s'appuie I. Hadot, mais tous ces auteurs ont explicitement professé la nécessité de l'Un alors que, chez Hiéroclès, il faut le supposer.

Après tout, l'Alexandrin croisait tous les jours dans sa ville natale des chrétiens qui croyaient en un Dieu unique et trine, Intelligence et être suprême, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Il a pu être influencé par un tel exemple ([128]). On ne peut nier non plus qu'un empereur Julien, tout imprégné de l'enseignement de Jamblique, et fervent sectateur de Mithra, a cependant éprouvé, dans l'élaboration de sa théologie, le besoin «d'un Logos intercesseur et sauveur», fruit d'«une inconsciente nostalgie de la foi chrétienne effacée» ([129]). Et que

(125) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 94.
(126) K. 8, 23 ; 18, 24.
(127) I. HADOT, *op. cit.*, p. 96. C'est nous qui soulignons.
(128) Cf. AUJOULAT, *op. cit.*, p. 64-65.
(129) JULIEN, *Sur Hélios-Roi*, éd. et trad. par C. LACOMBRADE, Paris, 1964, p. 94.

dire d'un Synésios de Cyrène, évêque de Ptolémaïs et néoplatonicien convaincu, capable de rédiger un *Traité des songes* entièrement païen? L'interpénétration des religions païenne et chrétienne n'était pas rare durant ces époques où les dogmes chrétiens n'étaient pas encore définitivement fixés.

III. La notion de «*procession*» dans le *Commentaire sur les vers d'or*

Cependant, la théologie chrétienne pesait certes moins sur Hiéroclès que la philosophie païenne et que le platonisme et le moyen platonisme en particulier, dont il paraît s'être difficilement dégagé. Il est peut-être exact, comme l'avance I. Hadot, «que la création des classes d'âmes raisonnables d'après une série de processions premières, secondes, troisièmes vienne de Jamblique» (130). Ce dernier a écrit en effet : «Ceux qui ont un système plus sage [que celui de Plotin et d'Amélius] distinguent dans les processions (*προύδους*) des essences de l'âme un premier, un second et un troisième degré». Hiéroclès, en revanche, n'utilise pas le terme néoplatonicien de *πρόοδος*» (131). Il faut d'ailleurs bien préciser qu'une procession «n'est pas une simple émanation venant du terme supérieur ; elle suppose toujours une conversion de la part du terme engendré. Cette conversion est une vision du générateur qui, à la fois, achève l'engendré et en fait un nouveau générateur» (132). C'est dire que, par l'acte éternel de la procession, les hypostases s'engendrent les unes les autres.

Si l'on examine, au début du *Commentaire sur les vers d'or*, les liens qui unissent le dieu démiurge à la hiérarchie des êtres raisonnables et tous ces êtres entre eux, on constate que l'auteur utilise un vocabulaire assez commun et peu spécialisé. Dieu, dit-il, est la cause (*αἴτιον*) et le fabricateur (*ποιητήν*) des seules essences douées de raison (133). Curieusement, ce sont ces dieux «fabriqués» qui sont présentés les premiers comme pensants (*νοοῦντες*) toujours et de la même manière le démiurge,

(130) I. Hadot, *op. cit.*, p. 95. Cf. Jamblique, *De Anima*, dans Stobée, *Eclog.*, I, 49, 37, p. 372, 26. Cf. aussi Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, 1992, pp. 295-296.

(131) Ce terme est absent du *Commentaire sur les Vers d'or.*

(132) Mossé-Bastide, *op. cit.*, p. 195, n. 5.

(133) K. 8, 18-19.

rangés en ordre (*συντεταγμένους*) selon sa bonté (134). «C'est de lui en effet, dit-il ensuite, qu'ils reçoivent (*λαμβάνοντας*) l'être et le bien être» (135). Rien n'est plus banal que ce verbe «recevoir», et on ne peut en déduire que les dieux immortels procèdent du démiurge. Ils peuvent aussi bien avoir été créés au sens chrétien du terme. Ces dieux immuablement raisonnables sont des images (*εἰκόνας*) de leur cause démiurgique. Ces images seront impassibles et incorruptibles (136). Mais surtout il convient à Dieu — qui joue enfin un rôle actif — de produire (*ὑποστῆσαι*) de telles images de lui-même (137). Le verbe *ὑφιστάναι* et le substantif *ὑπόστασις* appartiennent au langage néoplatonicien et chrétien. Cependant, selon H. Dörrie, *ὑπόστασις* est un mot-clé de la philosophie néoplatonicienne qui implique la procession, la conversion, une origine transcendante et une manifestation temporelle (138). Ainsi, dans ce passage, l'attitude d'Hiéroclès, par rapport à celle de Plotin par exemple, à propos de la production des dieux supérieurs par le démiurge, paraît bien floue. Le démiurge produit une *hypostase*, celle des dieux immortels, mais ces dieux procèdent-ils vraiment du démiurge et y a-t-il conversion des créatures vers le créateur?

Après avoir évoqué les dieux immortels, indéfectiblement liés au démiurge, c'est la place de l'âme humaine, le dernier des êtres raisonnables, que l'auteur du *Commentaire* va définir. Il ne suit pas ainsi une démarche plotinienne ; il ne descend pas l'échelle des êtres degré par degré, mais il effectue un saut du sommet des êtres supérieurs à l'autre extrémité pour opposer peut-être (*μήποτε πρὸς ἀντιδιαστόλην*) (139) la plus basse catégorie des dieux à la plus haute. Il souligne ainsi, d'emblée, la fracture existant entre l'Intelligence et les dieux immortels, sa parfaite image, avec l'humanité qui meurt parfois à la félicité de la vie divine, oublie son essence et la bonté de son père (140). L'âme humaine tantôt pense Dieu, tantôt l'oublie, ce qui constitue une véritable mort. Elle n'est donc qu'un dieu mortel, parce qu'elle échappe au bien vivre (*εὐζωία*) divin. Elle ne peut le recouvrer que par la conversion (*τῇ*

(134) K. 8, 20-22.
(135) K. 8, 23.
(136) K. 8, 23-24.
(137) K. 8, 25.
(138) H. Dörrie, *Ὑπόστασις*, dans *Nachr. der Akad. der Wissensch. in Göttingen, Philo.-hist. Klasse*, 1955, pp.35-92.
(139) K. 9, 1.
(140) K. 9, 3-5.

ἐπιστροφῇ) à l'Intelligence et à Dieu (141). On retrouve ici la tension vers le démiurge qui doit caractériser l'attitude des dieux immortels envers leur «créateur», mais cette tension est conditionnée par des facteurs moraux qui dépendent, en dernier ressort, du libre arbitre des âmes. Le retour à Dieu s'effectue grâce à la réminiscence, notion aussi bien platonicienne que plotinienne (142). Jusqu'à présent, on a plutôt affaire à des relations d'ordre moral entre le démiurge et les âmes humaines ; on n'est point passé, par les liens de la génération, du Père aux créatures, par une dégradation continue.

C'est pour combler l'intervalle (μεταξύ) (143) qui sépare les premiers dieux des derniers qu'Hiéroclès insiste particulièrement sur le rôle des dieux intermédiaires. Grâce à leur «médiété» (τῇ μεσότητι) (144), ces êtres assureront la liaison (συνδεδέσθαι) (145) entre les parties extrêmes de la création raisonnable, de façon à former un bel ensemble, c'est-à-dire un «cosmos». La démarche d'Hiéroclès semble être, une fois de plus, davantage platonicienne que néoplatonicienne. Il existe en effet un fossé entre les dieux immortels et les dieux mortels. Il est nécessaire (ἀνάγκη) (146) qu'il soit comblé par une troisième espèce de dieux, pour assurer l'harmonie du monde raisonnable. Platon déclare, dans le *Timée*, à propos de l'air, de l'eau et de la terre : «Mais que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible, sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous les deux» (147).

Répétons-le donc : Plotin met l'accent sur un engendrement du monde continu, qui va se dégradant régulièrement de l'élément le plus haut à l'élément le plus bas, tendance que le néoplatonisme tardif accentuera par la multiplication des hypostases entre les êtres. Platon et Hiéroclès, en revanche, soulignent l'incompatibilité qui existe entre le haut et le bas de l'échelle des êtres intelligents, incompatibilité qui crée un fossé infranchissable qu'il faut combler par un intermédiaire. Cet intermédiaire n'est pas un «mixte» et ne participe à aucune des parties qu'il relie entre elles. On ne voit pas non plus qu'il soit engendré

(141) K. 9, 17-18.
(142) K. 9, 17-18. Cf. p.ex. *Enn.*, V, 9, 5 ; PL., *Phdr.*, 249c 2.
(143) K. 9, 18.
(144) K. 9, 21.
(145) K. 23.
(146) K. 9, 20.
(147) PL., *Tim.*, 31b-c.

par l'élément qui le précède ni qu'il engendre celui qui le suit. Hiéroclès affirme simplement que les dieux intermédiaires n'ignorent jamais le dieu démiurge, mais que la connaissance qu'ils en ont est inégale (148). Surtout «ils ne sont pas élevés par amélioration du sein de la nature humaine et ce n'est pas non plus par suite de négligence qu'ils se sont rendus inférieurs à Dieu en occupant un rang intermédiaire» (149). C'est par nature (*φύσει*) (150) qu'ils sont situés entre les dieux supérieurs et inférieurs.

Après avoir ainsi mis en relief l'unité du monde raisonnable assurée par les êtres moyens qui relient ses deux extrémités, Hiéroclès reprend ce même problème de l'unité, en montrant qu'elle n'affaiblit en rien l'intégrité et la diversité des membres qui la composent. L'auteur prend cette fois-ci l'activité du dieu démiurge comme point de départ. C'est lui qui a produit (*ὑπέστησε*) les êtres premiers, seconds et troisièmes. Il établit une hiérarchie entre des êtres «différents par nature les uns des autres et qui ne se confondent pas entre eux (*καὶ μὴ συγχεόμενα πρὸς ἄλληλα*)» (151).

D'autre part, si à l'intérieur de l'espèce humaine des influences morales peuvent modifier la conversion de l'âme vers le démiurge, en revanche jamais les trois espèces d'êtres raisonnables ne sauraient échanger leur rang en fonction du vice ou de la vertu, «elles qui, tout en persistant éternellement conformément à leur essence, diffèrent selon leur espèce, à cause du rang qui va de pair avec elles (*συμπροελθούσῃ αὐτοῖς τάξει*)» (152). On ne saurait mieux souligner la rigidité de la hiérarchie des êtres divins, enracinés dans leur essence même pour l'éternité. Il ne peut donc y avoir une fusion ni de tous les genres supérieurs entre eux, ni globalement en Dieu, car leur rang, pour ainsi dire, «chemine toujours avec eux». On aboutit ainsi à un fixisme d'autant plus absolu que tous les genres des êtres divins et raisonnables «ont été rangés (*ἐτάχθη*) par analogie (*ἀνάλογον*) avec les causes démiurgiques» (153), c'est-à-dire avec les pensées du dieu démiurge, immuable par nature.

(148) K. 9, 23-27.
(149) K. 10, 1-2.
(150) K. 9, 29.
(151) K. 10, 2-4.
(152) K. 10, 2-6.
(153) K. 10, 7.

Une fois de plus, on a l'impression que le démiurge produit trois catégories d'êtres raisonnables, nettement séparées les unes des autres, organisées en une hiérarchie indéfectible. Cette production ressemble, jusqu'à présent, à une création plus qu'à une émanation : les unes sont forcément supérieures aux autres, mais cette dégradation ne paraît pas continue. Elle se manifeste au contraire par la rupture des catégories les unes par rapport aux autres. Le concept de procession n'apparaît donc pas encore.

C'est alors qu'intervient, dans ces premières pages du *Commentaire*, la notion de pensée divine, à l'occasion d'un parallèle étroit entre le monde suprasensible du démiurge (*ἐκεῖ*) (154) et l'univers où se manifestent les dieux et les hommes (*ἐν τῷδε τῷ παντί*) (155). De même qu'en haut «l'ordre groupe en premières, en moyennes et en dernières les manifestations de la sagesse parfaite», c'est-à-dire de la pensée du démiurge, de même «dans cet univers-ci les êtres produits selon la première pensée de Dieu (*τὰ πρὸς τὴν πρώτην νόησιν τοῦ Θεοῦ*) pourraient bien être les premières dans le monde (*ἐν κόσμῳ*), ceux qui le sont selon l'intermédiaire, les deuxièmes eux aussi, et ceux qui ressemblent (*ἐοικότα*) au dernier degré des pensées divines pourraient être les derniers des êtres raisonnables» (156).

Les causes qui ont engendré les créatures intelligentes sont donc les pensées du démiurge, selon les traditions platonicienne et plotinienne (157). On remarquera, une fois encore, la simplicité des expressions employées par l'Alexandrin pour suggérer les rapports qui unissent les causes créatrices à leur création : un simple *πρὸς* et un simple *ἐοικότα* y suffisent. L'accent est donc mis sur la notion de conformité, de ressemblance, qui existe entre les pensées du démiurge et les êtres qu'elles suscitent. Mais comment les suscitent-elles? Les êtres doués de raison procèdent-ils des pensées divines? Ou bien le démiurge les fabrique-t-il à la ressemblance de ses propres pensées, c'est-à-dire en prenant ses pensées comme modèles? Y a-t-il émanation, ou création

(154) K. 10, 8.
(155) K. 10, 12.
(156) K. 10, 11-15.
(157) Cf. PLOTIN, *Traité 38* (VI, 7), introd., trad., comment. et notes par P. HADOT, Paris, 1988, p. 31 : «Nous sommes passés immédiatement des Formes éternelles à l'Esprit, parce que, pour Plotin, comme pour une grande partie de la tradition platonicienne, les Idées sont des pensées de Dieu (2, 47 et 51) et que, pour Plotin, ces pensées étant elles-mêmes substantielles (9, 26-27), sont donc aussi vivantes et pensantes, sont des Esprits à l'intérieur de l'Esprit (2, 24-25)».

au sens chrétien de ce mot? Les termes techniques, précis, font défaut chez Hiéroclès pour répondre avec exactitude sur ce point.

Cependant, l'Alexandrin ajoute que «c'est en effet toute cette ordonnance des êtres raisonnables qui, associée au corps incorruptible qui lui est connaturel (*μετὰ τοῦ συμπεφυκότος αὐτῷ ἀφθάρτου σώματος*), est la parfaite image du dieu démiurge» ([158]). On a déjà parlé ailleurs de l'expression *ὁ λογικὸς διάκοσμος* pour désigner le monde des êtres divins «créés» par le démiurge ([159]). Quant au corps qui lui est connaturel, il s'agit du corps lumineux, intermédiaire, chez les néoplatoniciens, entre la matière et l'esprit ([160]).

Hiéroclès voit donc le monde des êtres raisonnables comme une multitude hiérarchisée d'âmes humaines, de héros et de dieux englobés dans un immense corps incorruptible. Cet ensemble est la somme de tous ces êtres immatériels et de tous leurs corps lumineux, et donne une image «du dieu démiurge tout entier» ([161]). Tout naturellement, à chaque degré de la pensée démiurgique correspondent, hiérarchiquement, une première, une deuxième et une troisième image du démiurge.

L'Alexandrin a déjà constaté que l'ensemble des trois classes d'êtres raisonnables constitue une image du démiurge, mais il franchit un pas supplémentaire, semble-t-il, lorsqu'à la notion d'image il ajoute celle de ressemblance (*ὁμοίωσις*).

*

Puisque Dieu est essentiellement bon, proclame Hiéroclès, «il a fait avancer au premier rang les êtres qui sont par nature les plus ressemblants à lui-même, au deuxième rang ceux qui possèdent une ressemblance moyenne, et les troisièmes et derniers de tous les êtres qui lui ressemblent sont ceux qui ont avec lui la plus lointaine ressemblance» ([162]). Il ne s'agit pas, à proprement parler, de l'*ὁμοίωσις θεῷ* du *Théétète*, d'une ressemblance de l'âme humaine avec Dieu par la fuite d'ici-bas vers là-haut ([163]), ni d'une *ταὐτότης τινὶ θεῷ*, d'une identité

(158) K. 10, 15-17.

(159) Cf. AUJOULAT, *op. cit.*, pp. 158-160.

(160) Sur la notion de «corps lumineux», cf. p.ex. N. AUJOULAT, *De la phantasia et du pneuma stoïciens d'après Sextus Empiricus au corps lumineux néo-platonicien (Synésios de Cyrène et Hiéroclès d'Alexandrie)*, dans *Pallas*, 34 (1988), pp. 123-146.

(161) K. 10, 17.

(162) K. 11, 25-26 ; 12, 1-3.

(163) PL., *Tht.*, 176b.

avec un dieu, recherchée par Plotin ([164]). Comme l'a en effet rappelé H. Merki : «La *ταὐτότης τινὶ θεῷ* n'est pas une identité métaphysique. Arnou (*Le désir de Dieu*, p. 246) définit cette unité de Dieu et de l'âme comme 'ni une fusion, ni une composition, mais comme le contact de deux substances spirituelles que ne sépare aucune différence et qui par là même sont unies'» ([165]).

Chez Hiéroclès, en revanche, la ressemblance avec Dieu ne paraît pas aussi étroite que chez Plotin. Les pensées hiérarchisées du démiurge produisent trois catégories d'êtres hiérarchisées comme elles. Chacune de ces catégories ressemble plus ou moins au démiurge. Même la ressemblance globale de tous ces êtres avec le dieu suprême ne peut être parfaite, puisque leur ensemble est composé de parties différentes et distinctes, subordonnées entre elles mais non étroitement coordonnées.

Qu'on lise, en revanche, le traité des *Ennéades* dans lequel Plotin souligne «la continuité qu'il y a entre tous les domaines du réel : aucune coupure ... une vie unique qui s'épanche ... Plotin ne montre comment l'hypostase inférieure découle de la précédente que pour mieux faire voir comment elle y reste attachée» ([166]). «Rien n'est séparé par une coupure de ce qui le précède» ([167]), lit-on dans la V[e] *Ennéade*, et plus loin : «La procession se fait donc ainsi du premier au dernier ; chaque chose reste toujours à sa place propre, la chose engendrée à un rang inférieur de son générateur (*τοῦ γεννωμένου*), et chaque chose devient identique (*ταὐτόν*) à son guide, tant qu'elle suit ce guide» ([168]).

Si l'on trouve bien déjà chez Plotin une hiérarchie entre les êtres, il y a en plus, dans ce passage, génération de la chose inférieure par la chose supérieure et une identité totale entre elles ([169]), alors que pour Hiéroclès le monde des êtres intelligents n'est jamais qu'une image, ou mieux une ressemblance avec Dieu. Les conditions d'une vraie «procession» ne sont donc pas encore tout à fait remplies chez lui.

La fin du deuxième vers d'or : «Honore ensuite les Héros glorifiés (*ἥρωας ἀγαθούς*)», fournit à Hiéroclès l'occasion de préciser ses vues sur les relations du démiurge avec les êtres doués de raison. Il insiste

(164) Cf. H. Merki, *Ὁμοίωσις Θεῷ von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* = *Paradosis*, 8, Freiburg, Schw., 1952, p. 20.
(165) *Ibid.*, p. 21.
(166) *Enn.*, V, p. 31.
(167) *Enn.*, V, 2, 1.
(168) *Ibid.*, 2, 2.
(169) Ce qui peut paraître contradictoire aux yeux des hommes!

à nouveau sur le statut privilégié des héros, qui assurent la cohésion du cosmos issu des pensées du démiurge, et sur l'honneur qui leur est dû grâce à la parfaite connaissance de la dignité inhérente à leur rang dans la hiérarchie divine. On rappelle ensuite qu'il faut honorer par-dessus tout le démiurge et les dieux encosmiques «qui sont issus du démiurge et viennent après lui (*οἱ ἀπ' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτόν*)» ([170]). Les prépositions *ἀπό* et *μετά* indiquent bien une provenance, mais ne sont pas assez précises pour suggérer une «procession», même si le membre de phrase suivant : «ils pensent (*νοοῦντες*) immuablement le démiurge» peut se prêter à l'expression d'une conversion vers le «créateur».

Ces premiers dieux «réfléchissent impassiblement, en y participant (*τὴν μετουσίαν*) tous les biens qui descendent sur eux de la cause qui organise le monde» ([171]). La «participation», chez Platon, est désignée par le terme de *μέθεξις*, et caractérise les rapports qu'entretiennent les choses sensibles avec les Idées et ceux des Idées entre elles. Chez Plotin, la participation est une notion voisine de la procession. «Quel rapport, demande-t-il, les choses ont-elles au Bien? Les choses inanimées se rapportent à l'âme, et l'âme au Bien lui-même, par l'intermédiaire de l'Intelligence. Tout être inanimé a quelque chose du Bien, parce que toute chose est en quelque manière une unité et un être ; et elle participe (*μετέχει*) en outre à une forme spécifique ; tout être participe au Bien en tant qu'il participe à ces trois choses» ([172]). D'après Hiéroclès, c'est d'une participation aux biens qui descend (*κατιοῦσαν*) du démiurge dont bénéficient les premiers dieux qui, en retour, pensent le dieu suprême et le reflètent. On peut voir là le double mouvement d'une hypostase supérieure vers une inférieure, et de l'inférieure vers la supérieure.

On pourrait peut-être enfin déceler une allusion à la procession dans la fin du commentaire des deux premiers vers d'or. L'auteur y enseigne en effet que «les *Héros* sont appelés justement enfants des dieux, non parce qu'ils leur sont nés d'une union de ces dieux avec des mortels, mais parce qu'ils procèdent (?) de la cause, unique en sa forme, constituée par ces dieux (*ἀλλ' ἐκ τῆς μονοειδοῦς αὐτῶν αἰτίας προϊόντες*)» ([173]). Autrement dit, les héros ne sont pas issus d'une union

(170) K. 18, 22-23.
(171) K. 18, 22-25.
(172) *Enn.*, I, 7, 2.
(173) K. 20, 1-3.

hybride entre mortels et immortels, mais «ils sont sortis» du genre homogène des dieux immortels, «comme la lumière, précise l'Alexandrin, qui accompagne (*σύνδρομον*) l'essence de leur corps lumineux» (174). Il s'agit évidemment de la lumière qui émane du *φωτεινὸν σῶμα* des héros (175), alors que les âmes humaines sont revêtues d'un *αὐγοειδὲς σῶμα* (176). Pour Plotin, «il y a, dans le corps éclairant, un acte intérieur (*ἐνέργεια*), une sorte de vie surabondante (*οἷον ζωὴ πλείων...*) qui est le principe et la source de cet acte qui est la lumière ; celui-ci, qui dépasse les limites du corps lumineux, est une image de l'acte intérieur, c'est un deuxième acte qui ne se sépare pas du premier» (177). On croirait entendre les formules qui, dans la cinquième *Ennéade*, définissent la génération des choses qui viennent après l'Un : «[L'Un] étant parfait, il surabonde (*ὑπερερρύη*) et cette surabondance (*ὑπερπλῆρες*) produit une chose différente de lui» (178). Dans le texte présent d'Hiéroclès, les héros semblent bien procéder des dieux supérieurs comme la lumière provient de la surabondance d'activité d'une source lumineuse.

Développant d'autre part sa comparaison entre la génération des catégories d'êtres hiérarchisés et la perte d'éclat progressive de la lumière, il ajout : «Or la lumière éclatante et pure nous fait pressentir après elle une lumière emplie d'ombre et mêlée de ténèbres» (179), c'est-à-dire le genre humain. On retrouve ici, sous forme d'image, la théorie de la dégradation chère aux néoplatoniciens.

Hiéroclès, dans l'examen des deux premiers vers d'or, paraît donc avoir adopté une position ambiguë au sujet de la génération des êtres supérieurs par le démiurge. Il suit d'abord le schéma platonicien en insistant sur l'abîme qui sépare les dieux supérieurs des âmes humaines, abîme qui doit être comblé par le genre des héros, pour assurer la cohésion de l'univers. À la fin de son exposé, en revanche, il semble glisser vers la procession néoplatonicienne, insister plutôt sur la dégradation continue des êtres. Une certaine imprécision dans le vocabulaire ne contribue pas à la facilité de l'interprétation du texte. Bref, la position de l'Alexandrin ne paraît pas nettement assurée.

(174) K. 20, 3-4.
(175) K. 111, 11.
(176) K. 111, 17-18.
(177) *Enn.*, IV, 5, 7.
(178) *Enn.*, V, 2, 1.
(179) K. 20, 4-5.

IV. L'UN, LA *TÉTRACTYS* ET L'«*IMPRÉCISION*» D'HIÉROCLÈS

I. Hadot est cependant persuadée de la conformité des exposés d'Hiéroclès aux doctrines néoplatoniciennes d'un Plotin ou d'un Proclos, et en particulier le passage consacré à la *Tétractys* dans le *Commentaire sur les Vers d'or* ([180]) prouverait, d'après elle, que le démiurge assimilé à la *Tétractys* ne constitue pas pour l'Alexandrin le dieu le plus élevé. La logique du système néoplatonicien de son temps exigeait en effet, selon ses dires, que le nombre quatre apparaisse comme inférieur à la monade inengendrée. Par conséquent, «si le démiurge est identifié à la tétrade, affirme I. Hadot, c'est, évidemment, qu'il est engendré par une hypostase supérieure (qui correspond à la monade, mais qui n'est pas nécessairement l'Un), et qu'il engendre à son tour des hypostases inférieures. Le démiurge occupe donc une position médiane, c'est-à-dire qu'il représente une hypostase médiane» ([181]).

On ne va pas reprendre ici un débat qui a été suffisamment développé ailleurs ([182]). Il suffira de rappeler que l'interprétation d'I. Hadot est possible — on ne l'a jamais nié ([183]) — mais non pas certaine. K. Praechter avait peut-être vu juste déjà quant il écrivait, à propos de la *Tétractys* : «Caractéristique est aussi l'exposé [d'Hiéroclès] sur la τετρακύς des *Vers d'or*. Seul ce nombre, qui doit être assimilé au démiurge, reçoit son interprétation métaphysique. Aux autres nombres sont attribuées des qualités mathématiques (c'est la seule interprétation possible d'après le contexte, quand il est dit en 465 a 12 : *ἡ μὲν γάρ μονὰς ὡς ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ τὰς πάντων* (*scil. τῶν ἀριθμῶν*) *δυνάμεις ἐν ἑαυτῇ συνέχει*, mais ils ne sont pas convertis en valeur métaphysique. C'est un commentaire très différent que formule Proclus dans l'*In Timaeum* I, 17, 10 ss. à la suite du même passage du poème (cf. aussi Proclus, *In Tim.* II, 52, 20ss., où en 53, 6 est cité le passage des *Vers d'or*)» ([184]).

Si de K. Praechter on passe directement à D. J. O'Meara, l'un des derniers chercheurs qui ait abordé le problème de la *Tétractys* dans le *Commentaire sur les vers d'or*, on constate qu'il reste, avec raison,

(180) K. 87,16-89,18.

(181) I. HADOT, *op. cit.*, p. 114.

(182) Cf. n. 58.

(183) P.ex. N. AUJOULAT, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), pp. 427-428.

(184) K. PRAECHTER, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, dans *BZ*, 21 (1912), p. 4, n. 3.

très prudent. D'après lui, chez l'Alexandrin, «les mathématiques agissent comme un intermédiaire ; elles purifient l'âme pour la vision la plus haute (116, 20-7)» ([185]). Hiéroclès, il est vrai, ne parle guère des mathématiques. «Cependant, poursuit O'Meara, quand l'exégèse des *Vers d'or* entraîne une explication du concept pythagoricien de la *tétractys* (87, 17s.), [il] s'embarque dans une dissertation arithmologique sur les particularités (*ἰδιώματα*) mathématiques et extra-mathématiques de la tétrade comme on peut en trouver chez Nicomaque, Anatolius, et auprès d'autres sources de l'arithmologie. Avant cela, cependant, Hiéroclès se réfère au *Discours sacré* attribué à Pythagore qui d'après lui célèbre le démiurge en tant que 'nombre des nombres' (87, 20-1). On trouve une brève interprétation : puisque le démiurge a fait toutes choses, 'le nombre contenu dans la forme de chaque chose dépend de la cause qui est en lui et le premier nombre est là-bas (*ἐκεῖ*, c'est-à-dire en dieu), car c'est de là que le nombre vient ici-bas' (87, 21-5). Le passage est trop bref pour nous permettre de conclure, par exemple, que l'idée de Jamblique de 'nombre physique' ([186]) est impliquée, poursuit O'Meara, mais on pourrait bien considérer qu'il fournit un bref aperçu sur le genre d'interprétation que Jamblique aurait pu ménager au *Discours sacré*» ([187]).

Si Hiéroclès a rédigé son éloge de la tétrade à la manière de Nicomaque de Gérasa, par exemple, il a pu constater, selon I. Hadot, que «la monade était à la fois l'être pur, l'intellect, le premier dieu, le démiurge. Pour Origène le païen, poursuit-elle, il en est de même. Mais pour Hiéroclès le démiurge est la tétrade, pour Proclus la décade» ([188]). L'auteur voit là un effet de la multiplication des hypostases à partir de l'Un. Mais si Nicomaque parle bien de la monade en tant que nombre doté d'une valeur métaphysique, ainsi que Proclus, nous ignorons ce qu'en disait Origène, et Hiéroclès n'accorde des attributs métaphysiques qu'à la tétrade, les autres nombres n'ayant chez lui qu'une valeur mathématique, comme K. Praechter l'a remarqué. Et nulle part, répétons-le, ni dans le *Commentaire sur les vers d'or*, ni

(185) D.J. O'Meara, *Pythagoras revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1992, p. 117.

(186) *Ibid.*, pp. 219-222.

(187) *Ibid.*, p. 117.

(188) I. Hadot, *À propos de la place ontologique du démiurge dans le système philosophique d'Hiéroclès le néoplatonicien*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993,) p. 449.

dans le *De providentia*, on ne trouve une allusion à l'Un transcendant supérieur au démiurge.

Comme l'a en effet remarqué H. S. Schibli, «Aujoulat soutient, principalement contre Hadot, qu'Hiéroclès, quoiqu'il ait dû bien connaître par Plutarque (d'Athènes) ([189]) les trois hypostases de Plotin, rejette délibérément un Un transcendant afin de simplifier la doctrine de Plotin. De son propre aveu, la thèse d'Aujoulat procède *ex silentio*, puisqu'Hiéroclès omet, sans explication, toute mention de l'Un, mais d'autres solutions proposées — fondées sur le même silence — nous feraient supposer qu'Hiéroclès a mal compris Plotin ou qu'il a pensée qu'il ne convenait pas pour des raisons pédagogiques d'inclure l'Un dans son œuvre, bien qu'il crût lui-même en son existence» ([190]).

Quoi qu'il en soit, Hiéroclès ne trouvait, dans les *Vers d'or des pythagoriciens*, que la mention de la *Tétractys*. C'est donc elle que, tout naturellement, il met en honneur dans son *Commentaire*. Or, A. Delatte a bien vu que «les trois nombres les plus importants de la dizaine sont 1, 4 et 10, et qu'ils ont à peu près la même valeur et le même rôle dans la formation des nombres, suivant les conceptions pythagoriciennes. Ainsi ont-ils en commun plusieurs épithètes» ([191]). Ce jugement, capital, met en évidence que l'arithmologie était loin d'être une science exacte, que nombre d'auteurs la traitaient en fonction des intérêts du moment et que l'on ne peut résoudre à coup sûr une difficulté en cette matière comme si l'on avait affaire à un problème de géométrie. L'important pour le *Commentaire sur les vers d'or*, c'est que «la *tétractys* est au centre même du pythagorisme : vers elle convergent et la science sous son double aspect astronomique et mathématique, et la religion sous son double aspect musical et cathartique» ([192]).

*

C'est, d'autre part, au nom de la pédagogie qu'I. Hadot a constaté d'abord qu'«aussi bien le commentaire d'Hiéroclès sur le *Carmen aureum* que le commentaire de Simplicius sur Épictète sont des écrits

(189) C'est nous qui précisons.

(190) H.S. Schibli, c.r. de N. Aujoulat, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Ancient Philosophy*, 11 (1991), pp. 213-214.

(191) A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 215.

(192) P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 100. Cf. N. Aujoulat, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106, (1993), p. 421.

qui s'adressent à des auditeurs ou des lecteurs qui se trouvent au stade tout à fait premier de l'étude de la philosophie et qui, par conséquent, ne peuvent se permettre de se perdre dans les détails métaphysiques» (193), et qu'elle accorde ensuite «que Simplicius ne parle jamais de l'absolu Indicible, qui, dans la perspective de Damascius, transcende l'Un» (194). Mais, poursuit-elle, puisque Damascius a fait remarquer lui-même que Platon n'a pas mentionné l'Indicible par peur des oreilles vulgaires, «il est donc naturel que Simplicius dans un commentaire destiné aux commençants n'ait rien dit, lui aussi, concernant l'Indicible. Mais sa description de l'Un, qui coïncide dans ses grands traits avec la description de l'Un donnée par Damascius, laisse entendre en quelque sorte qu'au-delà de ce Principe, qui malgré son unité n'est pas, en un certain sens, entièrement séparé du multiple, il y a un Principe encore plus transcendant et absolument ineffable» (195).

On peut donc déduire de ces deux citatations qu'à l'époque d'Hiéroclès, des débutants «qui se trouvent au stade tout à fait premier de l'étude de la philosophie» sont incapables de concevoir l'Un transcendant, alors qu'un certain nombre d'années plus tard les étudiants de Simplicius, au même niveau, y sont aptes, inexplicablement, mais sont tout de même indignes d'être initiés à l'Indicible (196). Il est vrai que la pédagogie et que les aptitudes mentales des individus peuvent varier avec le temps !

De toute façon, l'argument pédagogique ne peut être décisif. Il est évident qu'Origène, le condisciple de Plotin, connaissait l'Un plotinien. Pourtant de l'aveu de Proclus (197), il l'a rejeté, ce qui ne l'a pas empêché de mettre au point un système philosophique apprécié de ses contemporains (198). De même Hiéroclès ne souffle mot de l'Un situé au-delà de l'être, dans le *Commentaire sur les vers d'or*. Ce n'est pas le passage sur la tétrade, où aucun nombre, sauf le quatre, n'a de valeur méta-

(193) I. HADOT, *Le système théologique de Simplicius dans son Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, dans *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, p. 266.

(194) *Ibid.*, p. 272.

(195) *Ibid.*, p. 273.

(196) Il est remarquable aussi que le traité *Des dieux et du monde* de Saloustios (IVe s.), destiné à des lecteurs non spécialistes des questions religieuses, mentionne l'Un (V, 2, 3).

(197) PROCLUS, *Théologie platonicienne*, t. II, éd. et trad. par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, Paris , 1974, 4, p. 31.

(198) Cf. PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, 20, l. 38, p. 166.

physique, comme l'a relevé K. Praechter, qui peut suggérer la supériorité ontologique de la monade sur la tétrade.

Évidemment si l'on est persuadé que l'Alexandrin doit être interprété par exemple comme Proclus, on peut toujours attribuer aux nombres une valeur métaphysique qu'apparemment ils ne possèdent pas dans le *Commentaire sur les vers d'or*. D'autre part, en vertu de la procession plotinienne, l'Un purement transcendant et qui n'est pas, donne ce qu'il ne possède pas, c'est-à-dire l'être, à sa première émanation, l'Intellect. De l'Intellect procède l'Âme du monde, d'où est issu le cosmos. Dans un système aussi strictement hiérarchisé, si l'on multiplie les hypostases comme Proclus, on peut dire qu'une partie d'un tel ensemble suppose nécessairement les autres, même si elles ne sont pas exprimées.

Cependant la vraie question pour Hiéroclès est de savoir s'il existe, pour lui comme pour Proclus, quelque chose au-dessus de l'être. Le non-être est-il chez lui supérieur à l'être? Cela n'est pas apparent dans le *Commentaire sur les vers d'or*, pour des raisons pédagogiques, répondra-t-on. Mais dans le *De providentia*, qui n'a pas été rédigé pour des débutants, on constate la même absence. Comme nous ne possédons de cet ouvrage que quelques extraits, «comment savoir, demande I. Hadot, si ce silence est dû au fait qu'Hiéroclès, dans ces sept livres, n'a pas mentionné une hypostase supérieure au démiurge ou au fait que Photius n'a pas pris la peine de relever tous les détails du système théologique d'Hiéroclès? Comme nous ne possédons ni un traité systématique de théologie ni un commentaire sur le *Timée* de Platon rédigé par Hiéroclès, nous nous trouvons dans l'impossibilité de faire des déductions sûres» ([199]). Cela est fort juste, mais c'est oublier une troisième hypothèse qu'on ne peut éliminer, vu l'indigence de nos connaissances sur le *De providentia* : c'est que l'Alexandrin n'a probablement pas du tout parlé d'une hypostase supérieure au démiurge.

Quant au *Commentaire sur les vers d'or*, on ne reviendra pas sur l'argument pédagogique. On se contentera de rappeler que, d'après son introduction et sa conclusion, Hiéroclès a voulu rédiger une *synopsis* de l'enseignement des pythagoriciens, c'est-à-dire «une vision d'ensemble, qui n'omet rien, mais qui ne s'attarde pas aux détails. Le *Commentaire* ne contient pas 'toute' la philosophie, mais 'l'ensemble' de la philosophie, sans rien omettre d'important» ([200]). Peut-on croire que l'Alexandrin

(199) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 116.

(200) N. AUJOULAT, *Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie*, dans *Rev. Ét. Gr.*, 106 (1993), pp. 401-402.

n'aurait fait aucune allusion à la transcendance de l'Un plotinien s'il avait foi en lui, dans un exposé succinct, mais complet, de la doctrine pythagoricienne telle qu'il la concevait? Proclus, dans ses *Tria opuscula* composés pour «un public sans formation philosophique», mentionne cependant les trois hyspostases principales, le Bien ou l'Un, le *Nous* et les âmes, comme l'a noté I. Hadot (201), et Simplicius, dans son *Commentaire sur la morale d'Épictète*, parle de l'Un (202). Pourquoi donc Hiéroclès, qui connaît l'existence de cet Un transcendant, ne le nomme-t-il jamais? La réponse la plus simple est qu'il n'y croyait pas, qu'il constituait pour lui une simple abstraction. Après tout, comme l'a remarqué L. Jerphagnon, Porphyre lui-même, l'éditeur des *Ennéades*, n'est pas toujours resté fidèle à son maître : «[Il] en vint à identifier l'Un — que Plotin situait ... au-delà de l'Être — avec une pure activité d'être, avec quelque chose comme l'Idée de l''étant'. C'était évidemment déchoir de l'extraordinaire hauteur métaphysique du plotinisme, où le Principe donne précisément ce qu'il n'a pas, où le Faire-être ne saurait être lui-même dit l'Être. De l'*hénologie* (ou philosphie de l'Un), on revenait à l'*ontologie* (ou philosophie de l'être). La première hypostase rejoignait en quelque sorte la seconde» (203).

*

Il ne faut pas s'étonner, dans ces conditions, si Damascius a reproché à Hiéroclès son manque d'exactitude en matière de philosophie. Pour I. Hadot, les deux traités de l'Alexandrin «s'inscrivent, en ce qui concerne le contenu doctrinal, dans le courant du néoplatonisme post-jamblichéen, mais ... ils ne connaissent pas encore tous les raffinements du système auxquels le néoplatonisme aboutit sous Proclus et encore ultérieurement sous Damascius. C'est cela, précise I. Hadot, que constate Damascius en disant qu'Hiéroclès n'était pas exact quant aux notions philosophiques» (204). Mais comment Damascius, à moins d'être singulièrement injuste, aurait-il pu reprocher à Hiéroclès d'ignorer ce qu'il ne pouvait savoir, s'il faut le situer, comme le préconise I. Hadot, entre Jamblique et Proclus (205)?

(201) I. HADOT, *op. cit.*, p. 118.
(202) *Ibid.*, pp. 51-57.
(203) L. JERPHAGNON, *Histoire de la pensée, antiquité et moyen âge*, Paris, 1989, p. 318.
(204) I. HADOT, *op. cit.*, p. 19.
(205) *Ibid.*, p. 76.

Le défaut de précision chez l'Alexandrin avait été sévèrement souligné par Isidore, le maître de Damascius. On lit en effet dans l'*Epitoma photiana* : «Parmi les philosophes récents, Hiéroclès et ceux qui lui ressemblent (*καὶ εἴ τις ὅμοιος*), qui n'avaient pas de lacune dans leur formation humaine, ont été, dit-il (c'est-à-dire Isidore) fort déficients sur de nombreux points dans le domaine des divines idées (*τῶν δὲ μακαρίων νοημάτων πολλαχῇ πολλῶν ἐνδεεῖς γενομένους φησίν*)» (206). On aura noté au passage qu'Hiéroclès faisait certainement partie de tout un groupe, ou de toute une lignée de philosophes peu prisés par Isidore et Damascius.

Hiéroclès et ses disciples, en revanche, ne présentaient pas de lacune dans leur formation humaine (*εἰς τὴν ἀνθρωπίνην παρασκευήν*) (207) d'après Isidore et Damascius, allusion certaine à l'excellente culture rhétorique de l'Alexandrin. Or, Hadot a montré qu'«au temps de Cicéron, nous rencontrons à l'intérieur de l'Académie probabiliste pour la première fois une théorie qui cherche à réconcilier la rhétorique dans le vrai sens du mot avec la philosophie, en faisant de la première une partie de la philosophie. Le principe de cette théorie restera en vigueur dans l'Académie jusqu'à la fin du néoplatonisme, mais avec la modification suivante : la rhétorique ne sera plus une partie de la philosophie, mais comptera comme *propaideuma* indispensable à l'étude et à la pratique de la philosophie» (208). C'est ainsi que Synésios de Cyrène jugera dans le *Dion* que la rhétorique et la poésie constituent «le fondement nécessaire pour toute étude supérieure, notamment pour la philosophie» (209). Hiéroclès possédait donc à fond l'*ἐγκύκλιος παιδεία* ; il pouvait chanter avec le chœur des Muses, mais la mélodie secrète et

(206) *Damascii vitae Isidori* (ZINTZEN), p. 62, trad. R. HENRY, Ph., *codex* 242, 337 b 36, p. 15. Que signifie au juste l'expression *μακάρια ὀνόματα* ? A.Ed. Chaignet la traduit par «les doctrines vraiment parfaites», et R. Henry par «les divines idées», expression qui risque de créer une fâcheuse confusion avec les Idées platoniciennes. Mais Damascius a rapporté auparavant, d'après Photius, que son maître Isidore, après s'être tourné vers Aristote, goûta aux «pensées de Platon» (*τῶν Πλάτωνος ἐγεύσατο νοημάτων*). L'auteur de la *Vie d'Isidore* se plaint lui-même des neuf années qu'il consacra à l'étude de l'art oratoire, qui détournait son attention de son âme «et des enseignements bienheureux et divins (*μακαρίων τε καὶ θεοφιλῶν ἀκουσμάτων*) qui la purifient». Il fait sans aucun doute allusion ici aux doctrines de Pythagore et de Platon.

(207) Ph., *codex* 242, 337 b 36, p. 15 ; ZINTZEN, *op. cit.*, p. 62, 5-6.

(208) I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 47, n. 109. Cf. aussi p. 107.

(209) *Ibid.*, p. 279.

sacrée d'Apollon, connue des seuls vrais philosophes, comme dit Synésios ([210]), il l'inteprète mal, selon Damascius.

*

De fait, ce dernier semble voir en l'Alexandrin, à tort ou à raison, davantage un rhéteur qu'un philosophe. Damascius a souligné en effet qu'il fut «l'ornement de l'école d'Alexandrie... par la magnificence de son langage, par l'aisance de ce même langage et l'abondance avec laquelle il prodiguait les plus beaux mots et les plus belles tournures ; il ne cessait d'étonner ses auditeurs (*τοὺς ἀκροωμένους*) et il rivalisait constamment avec la beauté du style (*καλλιρρημοσύνην*) de Platon et la richesse de sa pensée» ([211]). Donc, soit qu'il déclamât, soit qu'il écrivît, l'Alexandrin était, pour Damascius, un habile et brillant styliste. Il n'était pas non plus à court d'idées mais, peut-être d'ailleurs à cause de ses qualités littéraires, il manquait de précision, comme on l'a vu.

Est-ce donc rabaisser Hiéroclès que de souligner, après Damascius, sa propension pour la rhétorique, voire pour la sophistique ([212]) ? On peut en discuter. Toutefois Damascius, qui étudia durant neuf ans la rhétorique, savait certainement discerner un rhéteur d'un philosophe tel qu'il le concevait. Son idéal était peut-être trop élevé. On sait qu'il n'a pas hésité à s'en prendre à Proclus lui-même. J. Combès a mis en valeur «[sa] vigueur, [sa] finesse et [sa] lucidité critiques. Ces éléments, a-t-il écrit, expliquent le caractère incisif d'un tempérament intellectuel qui trouvait son accomplissement naturel dans une conception très élevée du modèle platonicien de la pensée et de la vie philosophique. C'est sans doute l'exigence d'un tel esprit, et non, comme Photius le donne à entendre, l'esprit de dénigrement, qui se trouve à l'origine des jugements d'aspect sévère ou réservé que Damascius porte sur de nombreux personnages» ([213]).

Il est vrai que ce même Photius a exprimé sur Hiéroclès un bref jugement opposé à celui de Damascius. «Le style de l'écrivain, dit-il à propos du *De providentia*, est clair et pur et approprié au travail d'un philo-

(210) Cf. Sinesio di Cirene, *Dione Crisostomo*, éd. et trad. A. Garzya, 1970, Naples, 5, p. 23.

(211) Ph., *codex* 242, 338 b 54, p. 18 ; Zintzen, *op. cit.*, p. 80.

(212) Cf. I. Hadot, *À propos de la place ontologique du démiurge* (*op. cit.*), p. 456.

(213) Damascius, *Traité des premies principes*, I : *De l'Ineffable et de l'Un*, texte établi par L. G. Westerink et trad. par J. Combès, Paris, 1986, p. xxiv.

sophe, mais il n'est pas orné des couleurs et bigarrures qui sont les vains embellissements de la rhétorique» (214). Cette contradiction est peut-être explicable. Damascius a pu surtout ressentir la faiblesse métaphysique, selon lui, d'une œuvre comme le *Commentaire sur les vers d'or*, qui traite avant tout de la morale pratique, sujet favorable au déploiement d'un talent de rhéteur. Photius, en revanche, paraît avoir apprécié, au moins en partie, la métaphysique du *Traité sur la providence*, dont le dieu suprême était probablement un *nous*, comme le dieu des chrétiens.

Il est donc délicat de porter un verdict définitif sur la métaphysique d'Hiéroclès d'Alexandrie. On ne peut se fonder, pour définir son dieu suprême, que sur un argument *ex silentio* et n'émettre que des hypothèses. Toutes les solutions raisonnables doivent être aussi examinées, et celle d'une possible influence chrétienne autant que les autres.

Ainsi Théo Kobush «prétend, entre autres, rendre justice au rapport dialectique ou du moins au rapport dynamique entre le platonisme et le christianisme». L'auteur affirme en particulier que «la philosophie d'Hiéroclès, dans son ensemble, représente un stade du platonisme qui n'est pas resté inabordé par le christianisme (215). Elle est le résultat d'un recours conscient à une période de l'histoire philosophique qui prépare certainement la philosophie des contemporains d'Hiéroclès mais qui, par rapport aux formes excessives prises par la métaphysique post-plotinienne, opère de façon vraiment archaïque. Le caractère universel et précurseur de la pensée prénéoplatonicienne ne devra jamais être perdu de vue car — et cela n'est certes pas nouveau — il était, pour ainsi dire, dans l'air (du temps)» (216).

Donc, même si l'on admet que le néoplatonisme peut suffire à expliquer Hiéroclès, cela ne veut pas dire que ce dernier n'a subi absolument aucune influence du christianisme qui triomphait à Alexandrie (217). Quoi qu'il en soit, il restera toujours, à moins d'une découverte imprévue, celle de la totalité du *De providentia* par exemple, un mystère dans la doctrine d'Hiéroclès.

(214) Ph., *codex* 214, 173 a et b, p. 130.

(215) T. KOBUSCH, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*, dans *Epimeleia*, 27, Munich, 1976, p. 24.

(216) *Ibid.*, p. 23.

(217) Cf. p. ex. AUJOULAT, *Le néo-platonisme alexandrin*, pp. 80-81.

V. Origène le païen et Hiéroclès

Cette relative imprécision de l'Alexandrin a peut-être permis à L. G. Westerink d'insister sur l'effort effectué par l'auteur du *Commentaire sur les vers d'or* pour se rapprocher de la pensée chrétienne, sans éliminer les points de friction entre païens et chrétiens. «L'important, écrit-il, c'était plutôt d'élaborer un système qui fût pleinement significatif pour l'auditoire alexandrin composite. Qu'on ne pense pas seulement aux étudiants païens ou chrétiens convaincus, mais avant tout à deux groupes intermédiaires importants : d'une part aux jeunes gens de familles chrétiennes qui, à cause d'un baptême tardif, ménageaient aussi bien une liberté de mouvement un peu plus morale qu'une certaine liberté de pensée ; d'autre part, aux fils de l'élite non chrétienne qui se familiarisaient de plus en plus avec l'idée d'une conversion ultérieure» (218). L. G. Westerink fait alors remarquer que les points de divergence entre l'enseignement d'Hiéroclès et celui des chrétiens constituaient encore des questions ouvertes pour l'Église du v^e^ siècle, par exemple l'enseignement de la préexistence et de la réincarnation de l'âme humaine, celui de la vie des corps célestes, ou de l'éternité du monde.

Le même critique constate, à la fin de son article, que pour Hiéroclès le créateur du monde est aussi le dieu le plus élevé : «Ammonios fils d'Hermias, élève de Proclos, a suivi, écrit-il, un demi-siècle plus tard, Hiéroclès sur cette voie et désormais 'le démiurge' à Alexandrie n'est pas une quelconque hypostase inférieure, mais seulement 'Dieu'. Au sixième siècle, l'enseignement platonicien et aristotélicien passe sans bruit dans des mains chrétiennes» (219). Il serait intéressant de suivre pas à pas cette évolution de la notion de démiurge ainsi résumée par L. G. Westerink, qui place Hiéroclès à l'origine d'un mouvement de christianisation du néoplatonisme d'Alexandrie.

Cependant, si les derniers philosophes alexandrins ont fini par appeler le démiurge *ὁ θεός*, Platon déjà, dans le *Timée*, ne dénommait pas autrement le sien. Hiéroclès a donc pu s'inspirer directement de son maître pour qualifier ainsi le démiurge. Mais aussi bien chez Platon que chez les chrétiens, le *Nous* démiurge, ou le Créateur, est l'être par excellence, et il n'y a rien au-dessus de lui.

(218) L.G. Westerink, art. *Hierokles* II, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, col. 115.

(219) *Ibid.*, col. 116.

Si l'on s'en tient en effet aux néoplatoniciens, tous n'ont pas adopté l'Un transcendant de Plotin. Ainsi Proclus s'en est pris à «tous ces commentateurs de Platon qui ont bien admis la royauté de l'intellect sur les êtres, mais n'ont pas révéré l'indicible transcendance de l'Un et son existence transcendante à l'univers entier, et tout spécialement Origène qui partagea la même éducation que Plotin (*Ὠριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας*)», ce qui veut probablement dire qu'Origène et Plotin ont été tous les deux les élèves d'Ammonius d'Alexandrie. En effet, poursuit Proclus, «[Origène] lui aussi s'arrête à l'intellect comme à l'être tout premier, et l'Un, qui est au-delà de tout intellect et de tout l'être, il le néglige... Si c'est parce que l'Un est entièrement sans existence ni subsistance, que l'intellect est ce qu'il y a de meilleur, et que l'être absolu et l'un absolu sont identiques, nous ne saurions être d'accord avec lui là-dessus et Platon ni ne l'approuverait ni ne le compterait au nombre de ses disciples. Car une telle doctrine, je pense, est bien éloignée de la philosophie de Platon, et est toute remplie des innovations péripatéticiennes» (220).

Il apparaît d'après ce texte qu'Origène le païen et que d'autres philosophes ont récusé l'Un de Plotin, ont reconnu l'intellect comme dieu suprême et se sont rapprochés ainsi des péripatéticiens. Ils ont tenté de concilier Platon et Aristote. En revanche, «Plotin, Porphyre et tous ceux qui continuent leur tradition philosophique», dont Proclus lui-même, ont montré que «la cause toute première est au-delà de l'intellect et transcende tous les êtres» (221). Platon avait reconnu en effet, dans la *République* (222), que le bien n'est pas une essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence. Dans le *Sophiste*, en revanche, il s'effraie de cette hardiesse : «Nous laisserons-nous si facilement convaincre, dit-il, que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée n'ont réellement point de place au sein de l'être universel, qu'il ne vit ni ne pense et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là, planté, sans pouvoir bouger?» (223). Proclus prétend donc appartenir à la véritable tradition platonicienne, bien que Platon n'ait pas énoncé une doctrine ferme à propos des *τὰ ἐπέκεινα*. Il récuse celle qui prend sa source chez Origène et Ammonius et qui prétend unifier les enseignements de Platon et d'Aristote.

(220) PROCLUS, *op. cit.*, 4, p. 31. La traduction est empruntée à cette édition.
(221) *Ibid.*, 4, p. 31.
(222) PL., *Rép.*, VI, 509a.
(223) PL., *Sph.*, 248e-249a. Trad. A. DIÈS.

On lit en effet dans le *De providentia* d'Hiéroclès qu'Ammonius d'Alexandrie ramena Platon et Aristote «à un seul et même esprit et laissa pour tous ses disciples la philosophie à l'abri des désordres ; il le fit en particulier pour les meilleurs de ceux qui l'avaient fréquenté : Plotin, Origène et leurs successeurs» (224). On s'aperçoit donc qu'Origène, blâmé par Proclus parce qu'il ne révérait pas l'Un de Platon, est pourtant considéré par Hiéroclès, qui est à peu près le contemporain de Proclus, comme un maître respecté à l'égal de Plotin, parce qu'ils étaient tous deux disciples d'Ammonius. Ils partageaient donc, à ses yeux, les mêmes idées, ou du moins n'étaient pas séparés par de graves divergences doctrinales.

D'autre part, dans la *Vie de Plotin* rédigée presque deux siècles auparavant par Porphyre, on apprend qu'«Erennius, Origène et Plotin avaient fait pacte de ne révéler aucune des doctrines d'Ammonius, celles-là mêmes qu'il avait élucidées devant eux dans ses leçons» (225), ce qui suppose une certaine intimité et une identé de vue presque parfaite entre ces divers personnages.

Il faut peut-être en conclure qu'à l'époque de Plotin, d'Origène et de Porphyre on n'attachait pas une importance telle à la transcendance de l'Un qu'elle pût constituer une cause de rupture entre deux écoles rivales. Après tout, Platon était resté fort discret sur ce sujet. Des raisons plus subtiles ont pu jouer aussi.

*

P. Aubin a montré en effet avec quelle prudence il faut parler des trois hypostases de Plotin puisque le Lycien n'emploie jamais lui-même cette expression (226). D'autre part, toujours d'après P. Aubin, l'influence de la «Doctrine secrète» évoquée dans la *Lettre II* de Platon s'est exercée fortement sur les néoplatoniciens. À propos d'un passage de la *Théologie platonicienne* (227) de Proclus, se rapportant à cette lettre, il remarque que «dans la 'Doctrine secrète', *le Roi*, tout *premier* qu'il soit, apparaît comme n'appartenant pas au même ordre que le *Second* et le *Troisième*. Il y a, pour ainsi dire, d'un côté le *Premier* et de l'autre le *Second* et le *Troisième*. Il nous faudra ultérieurement préciser

(224) Ph. *codex* 251, 461 a, 24-32. Cf. *codex* 214, 172 a 2-8.
(225) PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, 3, p. 137.
(226) P. AUBIN, *Plotin et le christianisme*, Paris, 1992, pp. 11-20.
(227) *Théologie platonicienne*, II, 8, 102.

s'il n'en est pas de même chez Plotin : l'Un étant d'un tout autre ordre que l'Intellect et l'Âme, et ces deux derniers, au contraire, appartenant d'une certaine façon au même ordre. Peut-être cette coupure apparaîtra-t-elle moins clairement, car les *Ennéades* ne suivent pas toujours d'une manière rigoureuse le procédé d'énumération de la *Lettre II* : Plotin ne répugne pas systématiquement à utiliser la séquence simple et sans nuances, «*premier, deuxième et troisième*». On n'en saurait toutefois conclure qu'il perd de vue la rupture que la 'Doctrine secrète' établit entre le *Premier* et la connumérotation (*Second-Troisième*) qui vient après lui : tout l'apophatisme plotinien relatif à l'Un s'oppose à cette interprétation» (228).

Il semblerait donc que Plotin, tout en percevant la dissymétrie de la *Lettre II* entre le premier dieu et les deux suivants, l'ait cependant moins accentuée que Proclus, le contemporain d'Hiéroclès. Ce dernier pouvait donc mettre à peu près sur le même plan Plotin qui vénérait l'Un ineffable et Origène qui n'y croyait pas, ce qui apparaît impossible pour un Proclus qui durcit la doctrine néoplatonicienne et la systématise à l'extrême.

Il faut se garder de croire aussi que Plotin fut considéré par les anciens comme le maître incontesté du mouvement de pensée que l'on devait appeler le néoplatonisme. Comme l'a souligné P. Aubin, «qui dit néoplatonisme ne dit pas nécessairement Plotin lui-même : nous sommes même surpris de voir en lui un chef d'école d'un type particulier : comment expliquer que ses disciples chantent ses louanges *mais ne se font aucun scrupule de professer parfois tout le contraire de ce qu'a dit le maître* ? Il nous manque bien des points de repère ... Plotin a de la chance : l'essentiel de son œuvre a survécu aux ravages qui ont frappé les antiques bibliothèques. Nous l'avons à notre disposition. Mais quand Eusèbe ou Cyrille d'Alexandrie citaient les *Ennéades*, ils citaient aussi Numénius, Amélius ou Porphyre. *Plotin n'était pas encore un privilégié* : ainsi les lignes que lui consacre Eusèbe n'atteignent pas en nombre la moitié de celles concernant Numénius. Pour nous au contraire quantité d'œuvres de l'Antiquité ont disparu, à commencer par celle de Numénius ou celle d'Amélius, et une grande partie de celle de Porphyre ... Dans ces conditions, les *Ennéades* donnent l'impression d'un bloc erratique laissé là par l'érosion. Dans une telle désertification il est malaisé de délimiter ce qu'elles contiennent d'original et

(228) AUBIN, *op. cit.*, pp. 61-63.

ce qu'elles partageaient avec les œuvres d'autres auteurs» (229). Après un tel passage, on s'étonnera peut-être moins qu'Hiéroclès fasse autant cas d'Origène que de Plotin.

Bien mieux, d'après Photius, le septième livre du *De Providentia* «qui traite un sujet qui lui est propre s'attache à la doctrine professée par Ammonius ; Plotin et Origène et aussi Porphyre et Jamblique ainsi que leurs successeurs, selon son propos, sont nés de souche divine, jusqu'à l'Athénien Plutarque, dont il (230) dit qu'il a été le maître qui l'a initié à une telle doctrine ; tous ceux-là sont en accord avec la philosophie de Platon ramenée à son état de pureté» (231). Ceci équivaut à faire de tous les néoplatoniciens jusqu'à Plutarque et Hiéroclès lui-même des disciples d'Ammonius d'Alexandrie. Il apparaît ainsi que, pour Hiéroclès, être un bon platonicien, c'est avant tout accorder Aristote avec Platon revenus tous deux à leur état de pureté, alors que «le critère du véritable platonisme est, selon Proclus la doctrine de l'Un (ou du Bien), conçu comme principe premier» (232).

Étant donné que l'existence de deux courants dans le néoplatonisme est à peu près certaine, courants qui se côtoyaient sans se séparer, au moins jusqu'à Proclus, pourquoi Hiéroclès d'Alexandrie n'aurait-il pas appartenu à celui qui dérivait d'Origène, et Proclus à celui de Plotin? Déjà dans la *Vie de Plotin*, Porphyre rapporte l'affirmation suivante du platonicien Longin : «Il se trouve que je ne suis guère d'accord avec la plupart de ses thèses» (233) (c'est-à-dire les thèses de Plotin). Le même Longin distinguait, d'après la préface de son traité *Sur la fin*, d'une part les philosophes ayant entrepris «d'exposer également par écrit leurs opinions pour permettre à la postérité d'avoir sa part des bienfaits par eux dispensés» (234), comme les platoniciens Euclide, Démocrite, Proclinius, Plotin et Gentilianus, Amélius et d'autre part des platoniciens comme Ammonius et Origène, «qui l'emportaient de beaucoup sur leurs contemporains en perspicacité» (235), mais qui n'avaient rédigé que de rares ouvrages. Ce ne saurait être «une justification suffisante pour les compter avec ceux qui ont vraiment élaboré leur discours, ajoutait-il, puisqu'ils se livraient à une tâche aussi sérieuse

(229) *Ibid.*, pp. 227-228. C'est nous qui soulignons.
(230) C'est-à-dire Hiéroclès.
(231) Ph., *codex* 214, 173 a 32-40, pp. 129-130.
(232) *Théol. plat.*, I, p. 131, n. 2 de la p. 7.
(233) PORPHYRE, *La vie de Plotin*, II, 19, p. 165.
(234) *Ibid.*, 20, p. 165
(235) *Ibid.*, 20, p. 167.

de façon accessoire et qu'ils ne tenaient pas pour prépondérante l'entreprise d'écrire» (236).

Ainsi Origène et Plotin étaient, à leur époque, considérés comme deux témoins éminents du platonisme. On ne les opposait pas fondamentalement l'un à l'autre. C'est l'attitude que garda Hiéroclès dans le *De providentia*, mais Proclus s'en prit le premier à Origène à propos de l'Un transcendant.

Il est assurément impossible de prouver scientifiquement qu'Hiéroclès est un fils spirituel d'Origène le païen, voire même d'Ammonius d'Alexandrie : rien ne nous est parvenu en effet des traités d'Origène et le *De providentia* d'Hiéroclès n'est connu que par les extraits recueillis par Photius. Seul le témoignage enthousiaste d'Hiéroclès, de rares fragments de la *Vie de Plotin* de Porphyre, et de l'œuvre de Proclus, réunis par K. O. Weber (237), jettent quelque lueur sur la doctrine d'Origène. De nombreux critiques parmi lesquels se détachent H. Langerbeck, E. R. Dodds, K. O. Weber, W. Theiler, P. W. Van der Horst et J. Mansfeld ont cependant tenu pour hautement probable l'appartenance d'Hiéroclès à la tendance d'Origène.

*

C'est ainsi que H. Langerbeck a depuis longtemps remarqué que dans l'histoire de la philosophie telle que l'a conçue l'Alexandrin, Ammonius occupe une place d'honneur à la fin du livre six du *De providentia*, que le livre sept commence avec l'exposé de la doctrine d'Ammonius et que «dans les livres six et sept, le nom d'Ammonius est immédiatement suivi de ceux de Plotin et du néoplatonicien Origène. Si cette disposition a un but, ce peut être seulement de justifier la prétention d'Hiéroclès de représenter dans sa pureté cette philosophie qui a été rétablie par Ammonius (*cf.* Photius, 461 a 32-37). Aucune preuve qu'Hiéroclès avait devant lui quelque source qu'il pouvait revendiquer comme un écho direct d'Ammonius, n'est disponible. Mais son recours non seulement à Plotin (qui est naturel) mais au néoplatonicien Origène est très frappant. Ce dernier, selon toute évidence, a rédigé seulement deux ouvrages, dont le contenu, si l'on en croit les titres, s'accordent avec l'enseignement d'Hiéroclès. À propos du

(236) *Ibid.*, 20, p. 167.

(237) Cf. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, dans *Zetemata*, t. XXVII, Munich, 1962, pp. 3-12.

second, *Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς*, Porphyre rapporte expressément qu'il fut composé au temps de Gallien (238). Il le place, effectivement, avant que Plotin ait commencé à écrire, mais après la publication des *σχόλια* d'Amélius. Puisque le titre contredit absolument l'enseignement de Plotin, il est hautement probable qu'il avait pour objet de mettre en valeur Ammonius contre les innovations de Plotin. En voilà assez pour suggérer que dans son effort pour présenter l'enseignement d'Ammonius dans sa pureté Hiéroclès s'est attaché principalement au néoplatonicien Origène. Il est possible que cet Origène ait été regardé à Alexandrie (où Ammonius aurait été mieux connu, à travers diverses traditions indirectes, qu'à Rome ou à Athènes) comme l'élève lauréat d'Ammonius et comme une autorité supérieure même à Plotin et à son école» (239).

E. R. Dodds est à peu près du même avis (240). Quant à K. O. Weber, il conclut sa monographie consacrée à Origène le païen en constatant l'existence de deux courants philosophiques dès le début du néoplatonisme : celui d'Ammonius et d'Origène, qui se prolonge jusqu'à Hiéroclès, et celui de Plotin (241).

Enfin, P. W. Van der Horst et J. Mansfeld mettent en relief qu'«Hiéroclès *expressis verbis* se réfère 'aux successeurs' du païen Origène. Les affinités philosophiques d'Alexandre (de Lycopolis), ajoute-t-il, se manifestent à la fois avec le païen Origène et Hiéroclès. *Ainsi son traité peut être considéré comme le seul maillon existant entre ces deux philosophes alexandrins*» (242). Ils remarquent aussi qu'Hiéroclès a étudié auprès du néoplatonicien Plutarque d'Athènes qui mourut en 432. «Plutarque d'Athènes, affirment-ils, interprétant le *Parménide* de Platon, soutenait que les trois premières hypostases sont Dieu = l'Un, l'Intellect et l'Âme (*Θεός = ἕν, νοῦς, ψυχή*, Procl., *in Parm.*, VI, 27-30, p. 1058, 21ss. Cousin)... [Hiéroclès] soutenait que le principe suprême est un Intellect démiurgique... On trouve la même opinion dans son *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, où il parle de 'l'Intellect

(238) PORPHYRE, *op. cit.*, p. 137. Sur les sens possibles de ce titre, cf. *ibid.*, pp. 217-219.

(239) H. LANGERBECK, *The Philosophy of Ammonius Saccas*, dans *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 73-74.

(240) E. R. DODDS, *Numenius and Ammonius*, dans *Les sources de Plotin* (*Entretiens sur l'antiquité clasique*, V), Vandœuvres-Genève, 1957, p. 26.

(241) WEBER, *op. cit.*, p. 162.

(242) P. W. VAN DER HORST et J. MANSFELD, *An Alexandrian Platonist against Dualism, Alexander of Lycopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus"*, p. 9. C'est nous qui soulignons.

démiurgique et de la volonté divine qui éternellement produit toutes choses et éternellement les conserve, et de l'ordre déterminé par la Loi qui dérive du Père de l'univers et du démiurge ... échos manifestes du titre *Seul le roi est démiurge* du païen Origène'» (243).

L. G. Westerink ne repousse pas lui non plus l'hypothèse d'une influence plus ou moins directe d'Origène sur Hiéroclès (244). Il constate que, si ce dernier a établi une filiation entre Ammonius, Origène, Porphyre, Jamblique et Plutarque d'Athènes, Proclus, en revanche, dès le début de sa *Théologie platonicienne*, parle d'un retour à la vie du platonisme grâce à Plotin, Amélius, Porphyre, Jamblique, Théodore d'Asinée et Syriannus. Origène n'est pas mentionné certainement à cause de son enseignement sur le démiurge comme premier dieu (245). L. G. Westerink, se rangeant à l'avis de W. Theiler, pense que l'enseignement d'Origène «ne peut avoir atteint [Hiéroclès] par l'entremise d'une tradition vivante de l'école alexandrine ; il doit l'avoir connu plutôt grâce à une transmission écrite... En dernière éventualité, ajoute-t-il, le système tout entier devrait reposer sur un compte rendu d'un enseignement récusé par Porphyre lui-même. Theiler prend fait et cause pour Ammonius en personne et adopte comme source directe la *Collectio Ammonii scholarum* d'un certain Théodote, cité par Priscien (*Solut. ad Chosr. prooem.* : *Suppl. Aristot.* 1, 2, 42, 15ss.) où l'identité de cet Ammonius avec le maître de Plotin reste toutefois douteuse» (246).

Aucune de ces hypothèses ne peut bien sûr emporter la conviction, mais leurs auteurs réussissent tout de même à imposer l'idée qu'il a pu exister, sans invraisemblance, une tradition écrite, partie d'Ammonius Sakkas ou d'Origène, qui s'est prolongée jusqu'au néoplatonisme tardif, et dont Hiéroclès a pu être imprégné.

Conclusion

Au total, c'est un jugement sévère que porte L. G. Westerink sur l'interprétation de la théologie d'Hiéroclès par I. Hadot. Autant cette dernière écarte toute influence chrétienne sur l'Alexandrin, autant le premier leur trouve des points communs. Il faut avouer qu'il est difficile d'adopter sans réserve l'une ou l'autre position.

(243) *Ibid.*, pp. 25-26.

(244) L. G. Westerink, *op. cit.*, col. 113-114.

(245) *Ibid.*, col. 113. Cf. Proclus, *Théol. plat.*, I, 1, pp. 6-7.

(246) L. G. Westerink, *op. cit.*, col. 114. Cf. W. Theiler, *op. cit.*, p. 37. Le même Théodote, diadoque de Platon, est probablement cité dans la *Vie de Plotin* de Porphyre, 20, 1, 39, p. 166. Cf. aussi p. 287.

Le démiurge d'Hiéroclès paraît «créer» le monde par son seul être, mais la création à partir d'aucun substrat semble proche de la création *ex nihilo* des chrétiens. Pour ces derniers, Dieu crée par un acte de volonté délibérée, mais pour les néoplatoniciens, être et vouloir, pour l'être suprême, c'est tout un. Hiéroclès utilise, pour traiter ce problème, le vocabulaire néoplatonicien, mais les chrétiens en font autant. Dans sa définition de la création *κατ' οὐσίαν*, l'Alexandrin manque de précision et le texte ne permet pas de savoir s'il parle en son propre nom.

D'autre part, Hiéroclès ne mentionne l'Un ni dans le *Commentaire sur les vers d'or* ni dans les fragments du *De providentia*. On ne peut donc que raisonner *ex silentio* sur ce sujet. Ce qui est sûr, c'est que l'Alexandrin ne s'élève pas explicitement au-delà du *nous* démiurgique et qu'il accorde une grande importance à la Tétractys pythagoricienne, assimilée au démiurge. Assurer que les composantes du système néoplatonicien se supposent et se correspondent même si elles ne sont pas exprimées est peut-être valable pour un Proclus ou un Damascius ; l'importance de leur œuvre permet en effet de le vérifier. Mais peut-on être aussi affirmatif pour Hiéroclès, auteur mutilé et peu fécond? Son «inexactitude» par rapport à la doctrine néoplatonicienne se manifeste surtout, d'après L. G. Westerink, par l'absence de gradation entre le démiurge et sa création. On ne retrouve pas le système des hypostases, comme chez Plotin ou Proclos. La théorie de la procession des êtres est à peine esquissée dans le *Commentaire*, avec un vocabulaire commun.

Il est d'autre part vraisemblable que l'on a exagéré l'importance de Plotin, comme l'a montré P. Aubin, et que, par conséquent, la transcendance de l'Un ne constituait pas un article de foi essentiel pour tous les néoplatoniciens. Un autre courant, dont Hiéroclès est le témoin tardif, faisait de l'accord de Platon et d'Aristote le point capital de la doctrine néoplatonicienne. Hiéroclès paraît donc présenter une certaine affinité avec Origène le païen, qui n'honorait pas l'Un plotinien, et avec Ammonius qui, d'après l'Alexandrin, avait le premier harmonisé les enseignements de Platon et d'Aristote.

Au milieu de tant d'incertitudes ou de simples vraisemblances, comment définir nettement la position d'Hiéroclès? Une voie suggérée par L. G. Westerink pourrait être mieux explorée. L'auteur du *Commentaire sur les vers d'or*, pour subsister à Alexandrie, ville fortement christianisée, devait tenir une position moyenne, dans son enseignement, entre de jeunes chrétiens encore peu affermis dans leur foi et de jeunes païens

qui songeaient à devenir chrétiens. Si le démiurge est pour Hiéroclès le dieu par excellence, il le sera aussi pour Ammonius, le fils d'Hermias, cinquante ans plus tard. Peu à peu, cette opinion s'imposera à Alexandrie, où l'enseignement du platonisme et de l'aristotélisme passera entre des mains chrétiennes. Il serait intéressant de suivre cette évolution d'Hiéroclès à Etienne, en passant par Ammonius, Philopon, Olympiodore, Elias et David (247).

Ce serait remettre en valeur la spécificité des principaux philosophes d'Alexandrie des Ve et VIe siècles. I. Hadot a certes eu raison de souligner que les néoplatoniciens d'Alexandrie «ont tous fait leurs études de philosophie dans l'école néoplatonicienne d'Athènes ou sous ses auspices», et que «les relations entre les néoplatoniciens des deux villes restèrent étroites jusqu'au temps de Damascius comme en témoigne sa *Vie d'Isidore*» (248). Il n'empêche qu'à Alexandrie les enseignants devaient compter avec le christianisme représenté par des Patriarches peu tolérants, et que l'attitude d'un Jean Philopon, par exemple, fervent disciple du païen Ammonius, mais chrétien, était peu concevable pour le conventicule philosophique d'Athènes (249).

On laissera le dernier mot à D. J. O'Meara qui a bien saisi le mystère d'Hiéroclès. Dans le chapitre qu'il lui a consacré dans son enquête sur les mathématiques et la philosophie dans l'antiquité tardive, faisant allusion aux trois derniers ouvrages parus sur l'Alexandrin, il a écrit : «Les théories d'Hiéroclès au sujet de la providence et du libre arbitre, de la structure du réel et des rapports de l'homme avec lui, méritent et ont reçu des traitements distincts» (250). Puissent cette hauteur de vue et cette parfaite courtoisie toujours se manifester dans ce genre de discussion!

Université de Toulouse-Le Mirail. Noël AUJOULAT.

(247) Cf. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, éd. L. G. WESTERINK et trad. J. TROUILLARD, avec la collaboration d'A.Ph. SEGONDS, Paris , 1990, pp. X-XLIII. On retiendra le passage suivant sur l'auteur des *Prolégomènes* : «L'anonyme est soit un païen soucieux d'éviter à tout prix un conflit soit, plus probablement, un chrétien désireux de continuer la tradition païenne avec le minimum d'adaptation» (p. LXXXVIII). Il illustre bien l'ambiguïté des philosophes de cette époque troublée, tels Synésios, Hiéroclès, Philopon le grammairien, et tant d'autres.

(248) I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, p. 12.

(249) On pense aussi aux relations philosophiques qui unirent Hypatie au chrétien Synésios.

(250) O'MEARA, *op. cit.*, p. 118. Il s'agit des ouvrages de KOBUSCH (1976) ; I. HADOT (1978) ; AUJOULAT (1986).

CHRISTIANITY IN GREATER SYRIA : SURRENDER AND SURVIVAL

INTRODUCTION

One example of the survival of a minority belief system in the context of a hostile and more powerful faith system is Christianity in Greater Syria after the Islamic conquest (632-641) (1). Greater Syria is a geographical area, extending from the Taurus Mountains in the northwest to Sinai and from the Mediterranean to the Euphrates, occasionally crossing into Mesopotamia, and the upper Arabian peninsula (2). Islam, a politico-religious reality, will be viewed as "majority" in terms of "power", and, eventually, numbers. The subject of the paper is precisely where, how, and when Chalcedonian/Orthodox Christians survived as a faith community within the "nation" of Islam.

The various Christian Churches of Greater Syria remained intellectually significant well into the twentieth century, albeit a significance depending on their venue, leaders, and relationships to outside powers. How the Orthodox Church survived, along with other and increasingly less significant Christian bodies, during the first three hundred years of Islamic power will be the subject of this paper (3). Although the study will remain within the geo-political limits of Greater Syria, I will venture into Georgia, Armenia, and Coptic Egypt for the sake of comparison (4).

(1) See J.L. BOOJAMRA, *Christianity in Greater Syria After Islam*, in *Vladimir's Theological Quarterly*, 35 (1991), p. 240, where the status of Syrian Christianity is discussed.

(2) It is to be noted here that the use of the term Greater Syria is equivocal, with significant political overtones for the modern Arab Islamic. I am using it in its geographical sense. K. CRAGG, *The Arab Christian : A History in the Middle East*, Louisville, 1991, pp. 160-162.

(3) M. GERVERS and R. BIKHAZI, *Conversion and Continuity : Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eighth to Eighteenth Century*, in *Papers in Medieval Studies*, 9, Toronto, 1990.

(4) I will venture into the Maghreb, the territories west of the Egyptian desert, to highlight the rapid demise of Christianity with the failure of leadership. BOOJAMRA, *Christianity*, *passim*. See M. TALBI, *Le christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition. Une tentative d'explication*, in GERVERS, p. 351, at p. 346.

Although it is difficult to determine population figures during the seventh century for Syria and Palestine, the population was somewhere around four or five million, with Palestine having approximately one million people (5). The population was divided among Monophysite Jacobites, Armenians, and Copts, Chalcedonian Orthodox, Nestorians, and Jews. Christians were in the majority and apparently remained so well into the eleventh century (6).

Before the Islamic conquest of Syria opposition to Byzantine power expressed itself in heterodoxy, particularly Nestorianism, Monophysitism, and Manichaeism. While they existed as more than opposition "groups", opposition was one of their defining socio-political features, and focused hostility on Chalcedonian Orthodoxy, supported by the imperial Church at Constantinople. The empire could wield its power through the deployment troops from numerous garrisons in Egypt, and Syria, including Arab tribal foederati. The Christianity of Greater Syria was the ecclesiastical life blood of the Byzantine east during the conciliar period and constituted the main part of the so-called Eastern Church until the Nestorians (7) (431) and Monophysites (451) split in the fifth century.

Trying to reintegrate the area into the empire, Heraklios issued his *Ekthesis* (638), promulgating Monothelitism and its corollary Monenergism as the official policy of the Byzantine Empire. This was followed by his successor Constans II's promulgation of the *Typos* in 648 which forbade any discussion of the dynamic within the person of Jesus Christ (8).

The Jacobites were the most numerous Christians, but had developed no strong administrative structure despite the brilliant leadership as that of Severos of Antioch (638) and Jacob Baradaeus in the sixth

(5) A.N. POLIAK, *L'arabisation de l'Orient sémitique*, in *Revue des Études Islamiques*, 12 (1938), pp. 35-63. See for this period and the subject of conversion N. LEVTZION, *Conversion to Islam in Syria and Palestine*, in GERVERS, pp. 289-311, at pp. 289-311.

(6) G. OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, trans. by J. HUSSEY, New Brunswick, 1969, p. 104

(7) See W.F. MACOMBER, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid-Sixth Century*, in *OCP*, 30 (1964), p. 5. The role of Christology in the East Syrian ascetic writers, such as Isaac of Nineveh, was minimal.

(8) Imperial persecution of these non-conformists, along with their physical and financial exhaustion from the seemingly endless war with Persia, left the Syrian population disaffected with Constantinople. See reference is G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, 1974, p. 577, n. 57

century. Although they managed an extensive ecclesiastical organization, especially after Jacob Baradaeus' tireless and even humorous efforts, they had no political backing or strong hierarchical leadership. The Jacobite Church was weakened by internecine conflicts and a lack of centralized organization under a universally recognized patriarchate (9). They were a church directed by "holy men", in a long tradition, common to Aramaic/Syriac Christianity (10). The Chalcedonians eventually gained recognition and majority in Greater Syria in the eighth century as the Monophysites lost numbers and influence. The Jacobites continued in significant concentrations in northeastern Syria (11). What did not change, however, was their hostility to the Chalcedonian Church, identified with Constantinople's policies and interests.

Heraklios' military and religious policies exhausted and alienated the Christian population. These elements would play a major role in the history and historiography of surrender and survival in the area. Religious dissidents bent Byzantine ecclesiastical and foreign policy out of shape and exhausted the empire. Unable to be mainstreamed into the ecclesiastical life of the Church, dissidents facilitated the rapid spread of Islam after 632 in Greater Syria. It was Islam that disrupted Mediterranean unity and, finally, effectively reduced the Byzantine Church to the Balkans and Anatolia. Byzantine Christianity lost its struggle to hold on to Monophysites and Nestorians as well as its universal character (12).

In the course of the seventh century, the land which we have referred to as Syria, or Bilad al-Sham, "the land of the Shem", was conquered by the Arabs of the south and absorbed into Dar al-Islam, the "nation

(9) MICHAEL THE SYRIAN, *Chronique de Michel le Syrien, patriarch jacobite d'Antioch*, trans. by J.-B. CHABOT, Paris, 1899-1910, vol. 3, pp. 153-157. During the caliphate of al-Mehdi, who supported a centralized Jacobite patriarchate, many of their churches were destroyed.

(10) S.A. HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis*, Berkeley, 1990, *passim*.

(11) During this period Jacobites were more open to Greek theological and liturgical influence and this constitutes an important transition period in their Christology and practice. Even though they may have changed some of their belief structures, the Byzantine polemic continued in the same vein. See Symeon of Thessalonica's fifteenth-century condemnation of a practice no longer in use ; discussion of the issue is found in J.L. BOOJAMRA, *Cluster Ordinations : An Investigation into an Ecclesiastical Non-Issue*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 32 (1988), pp. 72-87, in which a Byzantine polemicist continued to charge them with pre-Islamic practices. It is doubtful that they continued in their practice of multiple ordinations.

(12) K. SALIBI, *Syria under Islam (634-1097)*, Delmar, p. 30, n. 7.

of Islam". After the Muslim conquest between 632 and 641 and for over 1300 years Greater Syria came under the control of one Muslim regime after another. The traditional Patriarchates of Antioch, Jerusalem, and Alexandria bounced back and forth between Byzantines (969), Turks (1084), Crusaders (1098), Byzantines, and Ottomans. The predominant populations of the area were most likely ethnic Arab, speaking Aramaic and Syriac ([13]). The predicament of the indigenous Christian population was facing for the first time a belief system, in many ways similar to theirs, which was aggressive, hostile, and driven by the *jihad.*

The Rise of Islam

There is no formal history of the Arabs before Islam ([14]). It is the chronicler Hisham ben Mohammed al-Kalbi (737-820) who was the first Arab and Muslim to write a history of pre-Islamic Arabs. Hisham ignored the Christian past that was vibrant throughout the southern and western regions of the peninsula. The Arabic language took on a new dynamism, beyond its traditional poetic limitations ([15]). This had an immediate impact on the population of Greater Syria and the nature and rate of both surrender and survival among the indigenous Arab Christian population ([16]). The Arabic language, however, became identified with the faith of Mohammed. The relationship and distinction between Islamization and Arabization will be a key distinction in the process of surrender and survival of the Christian communities in Greater Syria. The latter will become the medium for the development of a vigorous Arabophone Church.

Between 610 and 630 a development took place in the central Hijaz which was to be of great consequences for the general course of Church history. Into this pagan, Jewish, and Christian environment Mohammed, the son of a camel-driver, was born about 570. Mohammed ibn Abdallah, a respectable 40 year old Quraysh merchant began to preach a new religion with a zeal that amazed his colleagues in Mecca.

(13) J.S. Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London and New York, 1979, pp. 224-225.

(14) See A.A. Duri, *The Rise of Historical Writing among the Arabs*, ed. and trans. L. Conrad, Princeton, 1983, pp. 14 and 20.

(15) Levtzion, p. 290

(16) I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington, 1984, pp. 1-7.

Mohammed, persecuted, left Mecca in 622 with his followers in what is called the Hijra (migration) and escaped north to the oasis town of Yatrib, a Jewish center, which he renamed Medina (the City of the Apostle). Some of his Meccan followers made their way to Ethiopia for refuge, indicative of the close ties between the faith of the two territories. For purposes of understanding surrender and survival, Mohammed did not organize a "Church" but a new politico-religious society (*umma*) dedicated to the rule of the Quran (= recitation), revealed randomly over a twenty-year period by the Archangel Gabriel to Mohammed personally, privately, and usually in dreams ([17]).

Mohammed who was no doubt influenced by Christian and Jewish monotheism, denounced Arabian paganism and all polytheism as error. The Medina Jewish community, however, did not receive his teaching ; angered, he turned from Jerusalem to Mecca as the locus of Islam. From Medina Mohammed "invited" Arabs to abandon their pagan ways and submit to Allah, the God of Abraham and Jesus. Moreover, Medina was strategically located on the main road to Damascus and all of Syria, so that he could strangle the main Meccan caravan routes. In 630, Mohammed occupied Mecca and the last member of the Quraysh tribe submitted to Islam. Mohammed died in 632 and was buried in Medina.

The empire Mohammed established, the Caliphate (*khilafah* = succession), soon moved through the medieval world, Jews and Christians were subjected to the same "invitation", all the more seriously extended as Islam was the restoration of the "original" teaching of Abraham and Jesus. Arab tribes, indigenous to Greater Syria, figured prominently in early Muslim Christian battles ([18]). The Arab tribal foederati, on whom the Umayyads rested their power in the *jund* (military recruiting territory), were recruited principally from the same groups from which the Byzantines drew their recruits ([19]). Tribal solidarity, an important constant in religious and military developments, and their Christianity, had been important to the Byzantine power and the uniqueness of Syria in the spread of Islam. The disastrous battle of Yarmuk, August 20, 636, proved to be decisive. In 637

(17) J. Glubb, *The Life and Times of Muhammad*, New York, 1970, p. 231.

(18) Shahid, pp. 10-11.

(19) They fought on the side of the Abbasids at the crucial battle against Ali at Siffin in 657 ; see Salibi, p. 25.

Jerusalem fell. In August 638, the Byzantines lost Antioch and the territory to the Taurus Mountains. After 641, the remnants of the Byzantine army retreated across the Taurus Mountains into Anatolia. It was clear that the possession of Syria and particularly Antioch, Heraklios headquarters, was of major importance to Byzantine military defenses ; the Caliphate, similarly considered it essential and stronly garrisoned it, unlike other newly conquored areas. Islam held on to the city for three hundred years (20).

The Status of Christians

The Quran only required that Muslims maintain public adherence to the will of God on earth, not to compel Islam on Christians and Jews into the *umma*. This is of particular significance for the discussion of surrender and survival. The Christians held relatively equivocal positions in the new Muslim *umma* and faith : were they to be viewed as "nearest to the believers" (Quran 5 : 82) or "to be brought low as unbelievers" (Quran 9 : 29)? Both positions could be justified by the Quranic references. They were defined as the *ahl al-Kittab*, "the people of the book", and were merely subjected to the *jizya*, or head tax, and *kharaj*, or poll (land) tax. Christianity and Judaism became *dhimmih*, protected peoples. Muslim rulers adhered to the "covenant" (*dhimmih*) between Muslims and "the people of the Book". This *dhimmih* status guaranteed their security of life, property, churches, and worship in return for the payment of the *jizya* (21). Jews and Christians, however, while tolerated and guaranteed freedom of worship, were not guaranteed the full pleasures of paradise nor the rights of citizens, such as fighting for the "nation of Islam". The same, however, liberality never applied to the so-called *al-mushrikeen*, worshippers of idols ; idolatry was not a religion and pious Muslims were required to convert or kill pagans and idolaters.

(20) See Al-Baladhuri, p. 227, trans. by P. Hitti, *The Origins of the Islamic State*, New York, 1916.

(21) The *jizya* was a classic "poll tax" *kharaj*, "a land tax". Some authors treat them as separate, while others treat them as the same tax ; on the latter opinion see R. Haddad, *Syrian Christians in a Muslim Society*, Westport, 1970, p. 37, n. 46 and 48. Others treat them as separate, see G. Anawati, *Christian Communities in Egypt*, in Gervers, p. 239. See also Salibi, *Syria*, p. 25, where the two taxes are distinct ; the *kharaj* fell on agricultural estates.

Muawiyah and the Umayyad dynasty (661-750) situated itself more centrally at Damascus. The Umayyads were monarchic, following the Persian and Byzantine patterns, and less religious and more secular. The latter point allowed the Christians a great deal of freedom as the Umayyad consolidated their power at Damascus, within the borders of Greater Syria (22). *Dar al-Islam* yet needed the skills of its Christian merchants and civil servants. The Umayyads were relatively tolerant (23), with the exceptions noted above. The fortunes of the Chalcedonians, however, would take a turn for the worse with the fall of their patrons, the Umayyads, and the arrival of al-Mehdi (775-785), the infamous third Abbasid caliph. With the Abbasids Islam was more clearly defined as a religious phenomenon.

Islam being the only "true religion", all peoples had to surrender (*al-Islam*) to Allah and the caliphate (Quran 3 : 19). Formally, therefore, there is no compulsion in religion (Quran 2 : 256), but Christians were not to be left peacefully to themselves, but to be continually "invited" (*da'wah*) to join the umma, the "nation of Islam". Any compulsion directed at Christians was derived from the Quranic reference to Muslims as guarantors of public adherence to the will of Allah on earth (Quran 3 : 110) (24). Christians were, *de jure*, second-class citizens. Initially, at least, the *kharaj* and the *jizya* were used to support the expansive movement of Muslim troops, while keeping them from settling in and disrupting civil services and production. An increase in conversions and settlement would have decreased social and economic stability. The Umayyad caliphate was no going to let this happen (25).

Confirming the tolerant tone of the Quran was the famous Covenant of Omar (634-644) : "concerning the people of the *dhimmih* of God and His Messenger that he fulfill their covenant. He should fight in their defense. Nor should they be charged beyond their capacity" (26).

(22) The Hijaz was not to play a significant role in international affairs until the rise of the Saudis.

(23) See the *History of Mar Ahudemmeh*, in *PO*, 3 (1909), pp. 19-22. Their Christianity is reflected in their stand with other foederati under Heraclios against Muslim Arabs. Some became renegades in Qinnasrin, Aleppo, and Chalcidice.

(24) HASHIMI/KINDI, p. 35 ; A. ABEL, *L'apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne*, in *Atti della Accademica Nazionale dei Lincei*, 361 (1963), pp. 501-523.

(25) GLUBB, p. 387.

(26) Quoted in M.M. AYOUB, *The Islamic Context of Muslim-Christian Relations*,

Relations with Christians

The fate of Christians living under a triumphant Islam was a mixed one, subject to time, place, and whim. Nasrallah writes that "durant tout le califat omayade, le traitement et le statut des chrétiens présentèrent des contradictions et furent apparemment déterminés par la politique ou la caprice personnel" (27). The early Caliphate tolerated Christians, although there were isolated instances of persecution associated with the initial conquest and consolidation. The canonical capitation tax, along with various non-canonical market taxes accounted for much of the fiscal revenue from the cities and towns, a revenue that all but the most pious caliphs were reluctant to lose by conversions (28). In addition to group or tribal conversions, there were early individual conversions and population transfers, particularly in towns and cities. In some cases where the people who could not afford the *jizya* and the *khradj*, whole towns might convert, priest, church, and people (29)!

While tolerance tended to characterize Islam, the twelfth-century Jacobite patriarch Michael the Syrian recorded outbursts against Christians during the Umayyad period (661-750), such as Abd al-Malik's (685-705) removing the crosses from all of the churches, al-Walid's ordering the destruction of churches constructed after Islam, and al-Yazid's (720-724) infamous withdrawing of icons and statues from churches in the caliphate at the urging of Jews (30). Omar (II) ben Abd al-Aziz (717-720), conspicuous among the Umayyads for his piety and missionary concerns, was the first to enact discriminatory legislation against the *dhimmih* by which Christians were excluded from public office, required to wear distinctive clothing, ride without saddles, and erect no new churches. An exodus followed to mountainous

in Gervers, p. 477. If as Al-Baladhuri, p. 103, claims, Omar was responsible for deportation of intransigent Christians and violent anti-Christian policies in Palestine, it is difficult to explain why Arabophone Christianity had its birth there. See D. Constantelos, *The Muslim Conquest of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and Eighth Centuries*, in *Byzantion*, 42 (1972), p. 349.

(27) P.J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas*, Beirut, 1950, p. 41.

(28) If left in the hands of the original non-Muslim owners, land was subject to taxation. See R. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Grand Rapids, 1970.

(29) M. Morony, *The Age of Conversion : A Reassessment*, in Gervers, p. 137.

(30) Michael the Syrian, vol. 2, pp. 475, 481 and 489.

Lebanon and the coast. The Abbasid al-Mutawakkil in 849-850 forbid the children of *dhimmih* to attend Muslim schools or to have Muslim teachers (31). Of course there were violent acts, but these were acts typical of any superior/inferior social situation ; it was certainly not a conquest "by blood and sword".

Islam had no great immediate effect on the Church of Greater Syria and it is not by accident that John of Damascus' grandfather opened the gates of Damascus to the Muslims as a government official and that John was himself a civil servant. Hence, the reception given to the advancing Islamic army by the towns such as Shayzar on the Orontes whose people, in the words of the historian al-Baladuri, "accompanied by players on tambourines and singers, and bowed down before him, welcomed the commander" (32). Al Baladuri offers a series of "conversion" or "surrender" accounts : "The people of Tabalah Jurash surrendered/converted (*islama*) without a fight. So the messenger of God... let them act freely in their surrender. On the people of the book in the two places he placed a tax" (33). On moving into the northern Syrian plateau and making peace, the commander Abu Ubaydah called an Arab tribe to Islam and "some of them converted". Others persisted in their Christianity (34). The conquest was accompanied by the relatively peaceful surrender of towns and villages, the majority of the population remained in tact (including for the most part indigenous bishops) and simply transferred their allegiance from one overlord to another. The Jewish community played a similar role in Jerusalem and Palestine. The native inhabitants felt that the incoming regime had to be an improvement over the exploitation, persecution, and taxation of the Byzantine administration.

Christian life continued after the invasion and the Monastery of St. Jacob, near Qara, is witness to this (35). Qara was 54 miles north

(31) AL-TABARI, *Tarikh al-Rasul wa al-Muluk*, Cairo, 1960-1968, vol. 2, p. 172. The Muslims found it practical to extend *dhimmih* status to a third group, the Zoroastrians of Persia, and some other minor pagan communities. This suggests that the desire to tax was greater than the desire to convert.

(32) AHMAD AL-BALADHURI, *Futuh al-Buldan*, ed. S. MUNAJJID, 2 vols. Cairo, 1956, vol. 1, p. 459.

(33) AL-BALADHURI, p. 71.

(34) AL-BALADHURI, p.172. BULLIET admits that the number of conversion stories is far too small to drawn any significant conclusion, p. 128. He offers a fascinating outline of a schematic of conversion in his normative book *Conversion to Islam in the Medieval Period : An Essay in Quantitative History*, Cambridge, 1979.

(35) GRIFFITH, *Summa*, in GERVERS, p. 25.

of Damascus and remained Christian until conquered by Baibars in 1266, when the population was enslaved or slaughtered. The Aramaic Chalcedonians were in the villages and countryside (36). Christianity and Islam coexisted side-by-side, with the Cathedral of the Holy Cross at Rusafa having a mosque in its courtyard well into the thirteenth century (37). The survival of the town and monastery indicates the tenacity of Christianity at least 600 years after Islam. The Muslims and Christians, for instance, shared holidays, especially those associated with nature cycles. Among these were Pascha, Christmas, and special regional feasts such as St. Barbara and St. George, when crops were sown (38). Bar Hebraeus makes it clear that in the first century of the caliphate, the Christian Arabs of Greater Syria had no difficulty in building new churches (39).

While Islam possessed a need to expand, it had no missionary theology. It left the native Christian and Jewish population alone and the accounts of mass conversions are conspicuous by their absence from sources. There is actually little known about the conversion process in the Muslim religion. It was a movement into the umma (40). On the other hand, the process of Christian conversion has been one of the most dramatic elements in Church history from the time of St. Paul's blinding experience (Acts 9 : 1-7) and Augustine of Hippo's *Confessions* (397-401) (41). Unlike the New Testament texts, it is almost impossible, other than the Tawhid, the fundamental first principle of the Unity of God, to locate passages of the Quran that would have been used for speedy conversion or instruction. The Quran, however, was not itself available in a reliable written form until relatively late (42). The significance of this for western researchers is the radical difference it represents from the Christian pattern and the difficulty its presents in determining the number, nature, and quality of the conversion process (43).

(36) J. CHRYSOSTOM, pp. 386-400, preached in Antioch and had to have simultaneous translations into Aramaic. See JOHN CHRYSOSTOM, *On the Statues*, nos. 19 and 21 (*Nicene and Post Nicene Fathers*, ser. 2), Grand Rapids, vol. 9, pp. 482-483.

(37) LEVTZION, p. 292.

(38) H. DAJANI-SHAKEEL, *Natives and Franks in Palestine : Perceptions and Interaction*, in GERVERS, p. 162

(39) G. ABU AL-FARAJ BAR HEBRAEUS, *The Chronography*, 2 vols, ed. and trans. by E. BUDGE, London, 1932 ; see HADDAD, *Syrian Christian*, p. 15.

(40) BULLIET, *Conversion*, p. 123

(41) BULLIET, *Conversion*, p.123.

(42) P. CRONE and M. COOK, *Hagarism : The Making of the Islamic World*, Cambridge, 1977.

(43) W. PFAFF, *Reflections : Islam and The West*, in *The New Yorker*, January 28,

The location of actual conversions is complicated by the use of the terms such as *islama* that could be applied to both "conversion" and "surrender". Hence, the issue of the number and quality of converts or conquered is not open to qualitative or quantitative analysis (44). Little effort was made by chroniclers to distinguish between their meanings as the concern of the Quran was submission to the "nation" of believers. There appears to have been no formal conversion process (45), no initiation rite, no registration with a local clergyman, so typical to the Christian historian in preaching, catechesis, and the catechumenate (46). There were no outward signs of conversion, a constant reference point in Christian apologetics and history. Many Christians simply became Muslims by default, finding a local sponsor, and reciting the Tawhid (creed).

Suspecting indigenous Christians of being pro-Byzantine, the Muslims instituted a policy of restricting their freedom in Syria, especially after the collapse of Iconoclasm (726-780, 815-843) and the restoration of harmony between the Syrian and Byzantine Churches (47). In 757, during the new Abbasid caliphate, the patriarch Theodore, suspected of relations with the Byzantine court, was exiled by the caliph (48). By the time the Christians were restored to harmony with Constantinople, the Muslim *shariah*, common law, had come to define the place of Christians within Islam (49). Fortunately, by the time Chalcedonians were in communion with Constantinople, the Caliphate often had to deal with, and needed the support of, the Byzantine empire

1991, p. 86 ; here precisely is the crisis for the Arab Christian community and particularly the Orthodox, which tends to be non-militant.

(44) Bell, *Introduction to the Quran*, Edinburgh, 1953, p. 108.

(45) Bulliet, *Conversion*, p. 123.

(46) T. W. Arnold, *The Preaching of Islam : A History of the Propogation of the Muslim Faith*, London, reprint 1935, pp. 1-10 and 211-212, has noted some formal missionary activity among the Ismaeli sect among Jews and Christians, as well as Muslims.

(47) If the caliph needed, as he often did, the political aid of Byzantine emperors, treatments of the Chalcedonian Christians improved.

(48) Theophanes, p. 119.

(49) Bukhari, vol. I, p. 185. Much as the Jews were tolerated in the Middle Ages as proof of Jewish inferiority and the superiority of the Christian Gospel. On the toleration of minority belief systems as confirmation of the majority's position, see D. Timmer, *Biblical Exegesis and the Jewish-Christian Controversy in the Early Twelfth Century*, in *Church History*, 58 (1989) pp. 309-320.

and had to treat the Chalcdonians gingerly (50). The Chalcedonians benefited from an external and powerful patron, the Byzantine emperor.

As late as the eighth century, Christian officials, such as John of Damascus, were still employed in an official capacity by the caliphate. Even the language of the divans, the bureaus, and registers remained for a time Greek. It was under al-Malik and his son al-Walid (705-15) that the Muslim empire enjoyed its earliest golden age. Arabic replaced Greek in government bureaus and on Umayyad coins (51). With some exceptions, Muslims demonstrated restraint and even respect towards their Christian subjects, while pouring money into the medieval economy for building trades and artisans.

Theological Confrontation

The core of Islamic missionary outreach is the "invitation" to surrender/convert (*islam*) to the will of God (Quran 3 : 110). The central content of the Islamic message is the Surat al-Tawhid, the belief in and worship of one God, who is "unique and self-existent, who neither begets nor is begotten and who has neither taken a consort nor a son, and unto whom there is no equal" (Quran sura 112 : 1-4).

Islam's simplicity and apparent resemblance to Christianity was another element that confused the issue of surrender and survival. Other than being a revealed religion and monotheistic, it had few parallels to the relatively complicated history of Christian scripture, organization, clergy, theology (52), missiology, initiation rites, or conversion (53). Islam during approximately the first one hundred and fifty years did not have a clearly formed or well-defined theology or structure. It was developing, much as early Christianity had done, in controversy with its opponents and dissidents. On the issue of surrender and survival, the Christians clearly held the advantage over Islam after hundreds

(50) See H. Kennedy, *The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades : Continuity and Adaptation in Byzantine Legacy*, in the *Seventeenth International Byzantine Congress*, New Rochelle, 1986, p. 338.

(51) See photos of Omayyid coins struck in Damascus under Abd al-Malek (685-705), bearing the image of the cross in Nasrallah, p. 42. Jean Damascene, *Écrits sur l'Islam*, ed. and com. R. le Coz, Paris,1992 (*SC*, 383), p. 34.

(52) Factors which to the modern period make it difficult to understand the Muslim communities and countries. See Pfaff, pp. 83-88.

(53) The early leaders were so confident that an early caliph called on the world leaders, including the victorious Heraclios, to submit to Islam.

of years of formalizing its own theology through debate, a polemical tradition the benefits of which Islam did not enjoy.

What is significant is that for the Christian *mutakallimun* (controversialists), the Arabic language, shaped as it was by the Quran, became the polemical medium. Quranic vocabulary and agenda shaped a new and unique manner of both formulating and defending the belief structures of the Chalcedonian Church in an Arabic idiom. The *mutakallimun* did more than simply translate traditional Christian doctrines and practices into Arabic. The topics selected represented the religious agenda of the Islam and not traditional Greek theological polemic rooted in Platonic, neo-Platonic, and Aristotelian methodology (54). What gave Christian polemicists time to organize was the fact that the Arabic language in the first one hundred and fifty years of Islam had not yet acquired the technical capacity to express science, theology, and philosophy in as precise a manner as Greek (55). The outline, however, of the discussions of the Arab Christian writers such as Anastasios, Theodore Abu-Qurra, and al-Kindi (56) is constructed on Muslim issues — the unity of God, fatalism, predestination, the reality of the incarnation and crucifixion, the place of Mary, and the use of images (57).

The Islam of the first caliphs was inchoate and it was the Jews and Christians of the period and the region, especially those Arabophones, who helped shape Muslim theology and practice. Early Islam formulated its own belief structure in reaction to Christianity. The relationship between John of Damascus' defense of Christ as the living Word and Islam's internal debate over the Quran as the "created" or "uncreated word" of God cannot be missed (58). Neither is it coincidental that Mutazilism and Iconoclasm developed at the same time, both as reactions to anthropomorphism (59). For instance, while Islam main-

(54) S. GRIFFITH, *Faith and Reason in Christian Kalam : Theodore abu Qurrah on Discerning the True Religion*, in SAMIR, pp. 3-5.

(55) A. HOURANI, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, 1991, p. 76.

(56) AL-HASHIMI and AL-KINDI, *risalat 'Abd Allah b. Isma'il al-Hashimi ila 'Abd al-Masih b. Ishaq al-Kindi Yad'uhu biha ila al-Islam wa Risalat 'Abd al-Masih ila al-Hashimi Yaruddu biha 'alayhi wa Yad'uhu ila al-Nasraniyyah*, ed. A. TIEN, London, 1885.

(57) Quran, Sura al-Nursa 4 : 157.

(58) CRAGG, *The Arab Christian*, Louisville,1991, p. 78.

(59) R. HADDAD, *Iconoclasm and Mu'tazila : the Politics of Anthropomorphism*, in *Greek Orthodox Theological Review*, 27 (1982), pp. 287-305.

tained the tradition (*hadith*) that human representations were not acceptable, the prohibition did not appear in the Quran. Islamic artists were careful to limit their representational art to manuscripts, by their nature of limited circulation and less likely to draw the attention of Muslim authorities. It was not uncommon to find Muslim manuscript illustrations containing human representations at a later date (60). There was an allelogenic relationship, similar to that between first-century Christianity and Judaism (61). Aping the New Testament accounts of Jesus, it was not long before Islamic polemicists had embellished Mohammed's life with miracles not found in the Quran (62). Even more strong is the conclusion of Nasrallah : "La polémique du Damascène et de ses continuateurs força les penseurs musulmans à s'initier à la philosophie aristotélienne" (63). These encounters among the *mutakallimun* gave birth to Islamic theology as we know it.

Elements of Surrender and Survival

The population of Greater Syria was large and the arrival of numbers of conquering Muslim Arab invaders did make conversion an option. Despite the large number of invaders, Syria represented a unique area in the establishment of the "nation" of Islam where Christianity survived for a variety of reasons as a political and theological community. 1) Syria possessed a strong episcopal hierarchy, especially the Chalcedonian Christians. 2) The patriarchal and Omayyad caliphates, for a variety of reasons, wanted Syria left alone and urged troops to move on and not settle in the territory of Greater Syria. 3) There was no

(60) These were, of course, relatively small and few in number, seen by few people. See, for instance, Edinburgh University Library MS 161, 10v° of al-Biruni, al-Athar al-baqiyah, dating from 1307. The illustration portrays Jesus riding a donkey and Mohammed, a camel. To my point here is the fact that, with the exception of the turbans, the style is clearly Byzantine iconographic. See *Sacred Arts Journal*, 13 (March, 1992), cover and title page. On what I consider the over-developed treatment of Islamic iconoclasm, see A. Issa, *Islamic Religious Painting and the Christian Icon*, in *Sacred Arts Journal*, 11 (1990), p. 150.

(61) A. Segal, *Rebecca's Children : Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, 1986, pp. 142-162.

(62) D. Sahas, *The Formation of Later Islamic Doctrines as a Response to Byzantine Polemics : the Miracles of Mohammed*, in *The Greek Orthodox Theological Review*, 27 (1982), pp. 307-24.

(63) Nasrallah, pp. 177-178. Both al-Mehdi (775-785) and Harun al-Rashid (786-809) enjoyed and encouraged aulic free debates between Christians and Muslims.

necessity to conversion of Christians and Jews to Islam, but merely to maintain "good order" in the *umma*. 4) The Syrian Christians maintained contact with their "Orthodox" fellows in Constantinople and the sociological viability of the Chalcedonian Arab community enabled faith survival. 5) Finally, while many historians of conversion have treated the Arab leitmotif of the area as a stimulant to conversion, paradoxically the common Arab element had the opposite effect of giving birth to a Arabophone Church, free from Greek ecclesiastical imperialism and well-adapted to confront and blend in with the "nation" of Islam.

Conversions

Conversions did take place in small numbers over a considerably long period of time that can be described categories of assimilation, accommodation, and equilibration. By assimilation the indigenous population meets the new faith and integrates its structure into their existing belief system, as with the apologia of John of Damascus ; in the stage of accommodation, the Syrian Christian population was able to recognize Islam, despite their kinship with the invaders and use of Arabic, as a distinct and different religion ; this was clear in the apologist Theodore Abu Qurra at the turn of the ninth century. Finally, equilibration, is the actual conversion from or recommitment to the original faith structure. In this context, they may equilibrate by resolving the dissonance in favor of converting and becoming Muslims, rejecting the old belief structure, or by reaffirming it, accepting the position of *dhimmih* (64). The likelihood of the latter happening was all the greater as the viability and plausibility of the belief structure increase in the mind of the group or its members. Viability, and its concomitant plausibility, of belief structure is in direct proportion to the size, concentration, activity, and integrity of the believing community.

(64) On the correspondence between the Piagetian triad of assimilation, accommodation, and equilibration and cognitive dissonance, see on "cognitive dissonance" W.W. Meissner, S. J., *Group Dynamics in the Religious Life*, South Bend, 1965, pp. 100-107.

1) *The "stabilitas episcopi"*

The indigenous Christians of Greater Syria tended to cling to their Christian faith, whatever its variety, despite their ethnic kinship with the invaders. The faith communities, did howvere, tend to break down when there was a heavy concentration of Greeks civil servants and churchmen, who were more flexible in their options.

The system also broke down, however, as the number of Christian fearing the *jizya* and the deficits of the *dhimmih* either migrated to Byzantine territory, especially officials, troops, and much of the Greek population, or converted to Islam (65). The only real population shifts of any number were the newly arriving peninsular tribes and the departing Byzantine troops and Greek and hellenized officials (66). There is an account of the imposition of the *jizya* in Beirut in 639 and the subsequent departure of the Greeks, including the bishop, and the settlement of Muslims in their stead (67). Beirut's was the fate of many urban areas in Syria, where the Muslim population grew most rapidly, either by migration or conversion. We can assume that in some cases bishops were killed as potential leaders of opposition ; Theophanes, tending to report the dark side of the Muslim occupation and outbreaks of fanaticism, notes that Bishop Thomarikos of Homs (Emessa) was burned alive in 666 (68). The loss of episcopal leadership in the Hellenized cities was critical to the maintenance of the faith structure. Similarly, the presence of the Arab bishops, with their distinctive garb, was an obvious maintenance of Church and served as an identity indicator. As Shahid has made tediously clear in his two brilliant

(65) The *mawali* system by which non-Arab converts to Islam had to become associated as clients (*mawali*) of some recognized Arab tribe, was never really applied in Syria where the original population was largely Arab or could easily claim Arab descent by virtue of its long association with neighboring Arabs. See BULLIET, *Conversions*, pp. 126-127.

(66) CHARON, *Origine*, p. 82, writes : "l'héllenisation n'a été que superficielle". He adds that the hellenization was confirmed "surtout en soldats, en administrateurs et en marchands. La population dans laquelle ils se sont mélangés à la population araméene n'a pu être que minime". CHARON, p. 89.

(67) SALIH IBN YAHYA, *Tarikh byrut*, ed. F. HANES and K. SALIBI, Beirut, 1965, pp. 8-9. Antioch was again in Byzantine hands between 969 and 1084, before being lost to the Seljuk Muslims, during which time the patriach was in residence. BOOJAMRA, *Greater Syria*, p. 226, n. 9 ; SALIBI, p. 20.

(68) THEOPHANES, *The Chronicle of Theophanes*, trans. TURTLEDOVE, Philadelphia, 1982, p. 48.

studies, the bishops in the rural regions tended to be Arabs, non-hellenized, and stable in their "dioceses" (69), since at least the fourth century. Such was the case with the famous and contemporary George, consecrated as bishop of the Arabs of east Syria at Akoula in the late-seventh century (70).

Contrary to eastern canon law, bishops in greater Syria were often mobile, not tied to a particular urban area, and administered the ecclesiastical life tribes or camps (*paremboloi*). During the second half of the eighth century, the Muslim policy towards Christians changed radically. The patriarch's position, on the other hand, remained in place or took up titular residence in Constantinople. His fortunes in Antioch depended on the threat posed by the Byzantines to the caliphate and/or the Byzantine possession of western Syria as between 969 and 1084. Constantinople assumed more and more control over the fortunes of the Churches of Antioch and Jerusalem as they lost their freedom of action. Yet the very presence of episcopal leadership and Islam's predisposition to control through the millet system, the Christians were able to maintain their identity through the viability and plausibility structure of their belief system. The later was very much rooted in the stability of leadership.

The move to Damascus could have been a major threat to the local Christians had it not been for the Umayyads need for trained civil servants and their lack of theological and evangelical policy. Given the fact that the Byzantine troops and government officials migrated to Byzantine territory, it is safe to assume that the bishop, traditionally remaining with their flocks, became the local leaders. Such a conclusion would parallel the experience of the Latin west in the fourth through seventh centuries, the Byzantine experience in the Balkans after the Slav and Avar invasions of the sixth and seventh centuries, and the Anatolian exodus with the Ottoman onslaught in the fourteenth century (71).

The caliphate, however, copied the already successful Persian millet (= *dhimmih*) system, by which the towns and dissenting groups were

(69) SHAHID, p. 78.

(70) Reported in SHAHID, p. 442, n. 436.

(71) J.L. BOOJAMRA, *The Church and Ecclesiastical Reform*, Thessalonica, 1980. See Canon 37 of the Council in Trullo on Balkan Bishops absent from their sees after the Slav and Avar invasions of the seventh century, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ser. 2, vol. 14, Grand Rapids, 1899, p. 323.

organized under and responsible to the religious leader of the camp or village. The faithful bishop effectively became the *defensores civitas* for the Christian population, representing the interest of the indigenous Christian population and providing them with the leadership to maintain their faith communities. After May 11, 1453, the Ottoman empire initially vested the Patriarch of Constantinople with responsibility for the political, social, and religious behavior or all Christians in the empire (72).

The Muslims controlled the ecclesiastical life of the Patriarchates of Antioch, Jerusalem, and Alexandria ; they often maintained control by permitting or denying the clergy and people of Antioch the right to elect a new patriarch. Very often the patriarchate was allowed to rest vacant. Election being prevented, Antioch was vacant between 702-742, when Stephen was elected following a twenty-year hiatus after the execution of his predecessor Alexander II (695-702) (73). The see was again filled by the new Theophylactos, at the will of the caliph Merwan II (744-750), when Stephen died (74). One can only imagine the value of a cooperative patriarch in a millet system!

2) *The integrity of the Syrian population*

The caliphs had allowed the Arab troops to raid freely and then move in to organize the random process into a conquest. The invading troops, however, were encouraged to move on and continue their conquests rather than settle. The surrender of the Byzantine garrisons and the consequent departure of the Greek officials and troops left urban communities in decline, especially coastal cities where decline was evidenced by a reduction in Mediterranean trade (75). Much of

(72) S.H. MOFFETT, *A History of Christianity in Asia*, San Francisco, 1992, p. 344. See LEVTZION, p. 306, quoting A. LINDER, (Hebrew text), *The Christian Communities in Jerusalem*, in *The History of Jerusalem*, Jerusalem, 1987, pp. 97-132. He claims that the patriarch of Antioch was recognized as the head of the community and given an administrative position in the eleventh century ; he offers no direct reference to this. It probably took place much earlier when the Muslims adopted the Persian millet stystem for organizing dissident minorities. The Byzantines controlled much of Antioch for the eleventh century, 969-1084 ; if the claim is true, it demonstrates what a powerful patron can do to maintain the validity structure.of a deficit faith group. SALIBI, p. 27.

(73) THEOPHANES, p. 107. Bar Hebraeus supports this vacancy, 2 : 27. Similarly, Christopher (960-966) was also executed by the Caliph.

(74) THEOPHANES, p. 111 and p. 116.

(75) H. PIRENNE, *Mohammad and Charlemagne*, Brussels, 1937, *passim*. Pirenne's

the area fell into disrepair. In the northern Syrian massif, there are presently 750 abandoned Christian sites identified (76). As the Muslims moved into Greater Syria, there were no great shifts initially in the indigenous population ; the early caliphs did not want major settlements of peninsular Arabs in Greater Syria. The caliphs' attempts to keep their troops moving into new territory were designed to maintain stability — bureaucratic services, the shipyards, the farms, and trade routes — as well as continue the momentum of the conquest.

The Umayyads took great care, however, to keep the incoming Muslim troops from settling in commercial and agricultural areas, if they were allowed to settle at all (77). The visit of the Caliph Omar to Palestine in 638 was apparently aimed at restricting the Muslim armies and minimizing their destruction, settlement, and urban dislocation (78). His policy aimed to make Muslims in the conquered lands a religio-military aristocracy, keeping them free from such pursuits as agriculture, industry, and maritime trade, which kept them from settling Lebanon and coastal Syria.

The Muslims who initially managed to stay in Greater Syria did so in small numbers, settled side-by-side with the already existing Christians, or in areas abandoned by those who fled. The majority of Christians, however, remained, having no place to go and perceiving no immediate threat, since ethnically they shared a kinship with the "invaders". With an inchoate Islam being the only perceivable difference the religion of their Muslim overlords was not immediately threatening. They were occasionally persecuted but rarely violently absorbed into Islam. It is more likely that through assimilation and accommodation they became integrated into Islam as a social and then a religious reality. While there were conversion and persecutions, there are no records of wholesale, mass, or forced conversion of any significance. The stability of the area's faith structures was directly related to the failure

thesis is not entirely without credibility ; the author suggests ecclesiastical implications here.

(76) See J.-M. CHARBONNIER, *L'Occident à la rencontre de l'Orient*, in *Syrie : mémoire et civilization*, Paris, 1993, pp. 38-39 : "La densité d'églises villageoises, de baptistères et de couvents dans cette région démontre la puissance de la vie religieuse dans les campagnes".

(77) Under Muawiyah (661-685) there was an exceptional population shift of Persian Muslims from the east to Lebanon and Syria to protect against a possible naval invasion and to launch an attachk on Constantinople in 654-655. See THEOPHANES, p. 44.

(78) See reference in LEVTZION, p. 292.

of Muslim settlements and the presence of an indigenous Arab hierarchy, the foundations of an Arabophone Church. It was simply too hard to distinguish Christian and Jews from Muslims — a common Arabophone culture was developing.

The indigenous Christians were beginning to see themselves as part of a larger Arab culture, into which the indigenous population could blend. There was strong pressures to join the dominant group for social, economic, and political reasons. The common Arab background could account for both the processes of conversion and forming an integral Arab Christian community. While some Syrian Arabs fought for the Byzantines, others aided the Muslims by their own attacks on the Byzantine outposts along the march regions where the Byzantine foederati had maintained marginal loyalty. Many of these tribes supportuing the Muslims were Christians and had little difficulty transferring loyalty (79). As the conquest gained momentum, the forces of the Arabs came to be incorporated, along with local levies from various parts of Arabia, into the army of Islam, although many remained Christians ; the use of Christian troops, however, did not last long and was rejected by the Abbasids after 750.

3) *Rate of Conversion and Mass Conversion*

The traditional view regarding conversion of Christians of Greater Syria to Islam is that it occurred within the first century of the conquest. This initial "passover" of Syria, to maintain military momentum and Syrian prosperity, enabled the indigenous Christians, especially the Orthodox Chalcedonians, to consolidate their position ecclesiastically and polemically. This would show up in the late-eighth and ninth centuries in the brilliance of Arab polemics, theology, and translations.

By the late-tenth century the historian al-Muqaddisi wrote that the northern part of Greater Syria, al-Sham, contained numerous non-Muslims and that Christians tended to serve as scribes and physicians and the Jews as jewelers, tanners, and bankers (80). Yet it is difficult to find ways to determine numbers as studies have shown. Things are easier to assert than to demonstrate (81). What is clear is that Christians

(79) SHAHID, pp. 10-11.

(80) MOHAMMED AL-MUQADDASI, quoted in DJANI-SAKEEL in GERVERS, pp. 161-184.

(81) MORONY, p. 146

were in the majority in the time of the crusades, especially in the northwest of Syria, around Aleppo, Edessa, and Antioch ; in northeastern Syria and Mesopotamia Islam came to predominate. It was precisely this area that maintained the tightest bond with the Byzantine empire, under whose control it fell after 969 ([82]). Christians were less numerous in the south, except in Lebanon, the Holy Land, and Gaza. The Norman Seawulf visited the holy land in 1102-1103 and makes note of a community of Greek monks in the area of the Tower of David ; a second group of three hundred Orthodox monks lived in the monastery of St. Saba near Jerusalem ([83]).

Among the most conservative conclusions is that of Lammens ([84]) who maintains that by the end of the first Muslim century slightly more than 200,000 people had been converted in Syria out of a population of four million. It is estimated that while in 800 Iraq about 18% of the population was Muslim, by 882 it was over 50% of the population ([85]). Levtzion concludes that by 975 68% of the conversion process in eastern Iraq was completed. About the same rates were evident, he concludes, in Iran between 762 and 875 ([86]). Over the first three centuries, conversion was neither uniform in time, place, nor rate ([87]) According to Richard Bulliet, the years 791-888 were the years during which as much as 38% may have been converted ([88]). Since conversions did occur the researcher must go beyond numbers, which cannot be accurately determined, to the sociological phenomenona of plausibility and viability structures in considering the process of

(82) LEVTZION, p. 306. This occupation is indicative of the Byzantine obsession with North Syria and especially Antioch. See J. PRAWER, *The Latin Kingdom of Jerusalem*, London, 1972.

(83) SEAWULF, *The Pilgrimage of Seawulf to Jerusalem and the Holy Land*, ed. C. W. WILSON, London, 1895. The Orthodox apparently fared better in the attack on the city in 1100 since they had their own quarter near the Church of the Holy Sepulchre.

(84) P. LAMMENS, *La Syrie, Précis historique*, Beirut, 1921, pp. 120-121.

(85) See BULLIET's brilliant work *Conversion to Islam in the Medieval Period : an Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA, 1979, p 17 and pp. 80-91 ; W. HADDAD, *Continuity*, p. 35.

(86) See Omar II above, 15. In addition, conversion from Zoroastrianism, was more common as its imperial foundation had been destroyed with the collapse of the Sassanid Persian to the Caliphate.

(87) W. HADDAD, *Continuity and Change in Religious Adherence : Ninth Century Baghdad*, in GERVERS, p. 35.

(88) BULLIET, *Conversion*, p. 76.

Islamization. It is important to point out that Bulliet's 1979 publication of a conversion curve was based on research in Iran, and applied to Spain ; it specifically excluded Arabs and tribal peoples and was based on the statistical analysis of name changes. It was his exclusion of tribal groups and Arabs which effectively excludes Syria from the study's conclusion (89).

It is from this angle of the decreasing viability of the Christian community sociologically and the increasing plausibility of Islamic faith structures that Bulliet's "band-wagon" effect might be raised. Groups will tend to be stable and sustaining if they are large, active, firmly committed, contiguous, or have outside support, minimizing "band-wagoning". Hence, the Zoroastrians did not survived once their Persian patronage was removed. Syria was the contrary, where Chalcedonian Orthodox survived in direct proportion to the power and influence of Byzantine patronage. On the other hand, the Armenians and Georgians (90) identified their very nation with their belief structure and to give that up would be to give up their identity. For the Chalcedonian, as their numbers declined the negative effect became exponential and not just arithmetic, the community lost viability and plausibility.

The traditional discussion of "mass conversions" has been altered, with the most conservative scholars pushing it to a later period (91). Morony suggests that scholars give up the notion of "mass conversion" and "age of conversions" as undemonstrable (92). One of Richard Bulliet's most interesting conclusions is that the abundant literature of medieval Islam does not include much information on conversion and then he questions weather a "proper" history of conversions can even be written (93). Bulliet set the completion of the process, that is more than a majority, between 861 and 1105 for Greater Syria (94).

(89) MORONY, p. 138, referring to BULLIET's famous *Conversion*, which focused on a quantitative study and by definition excluded Syria which was predominantly Arab.

(90) H. MANANDEAN, *Les invasions arabes en Arménie*, in *Byzantion*, 18 (1948), pp. 163-166.

(91) The belief in early mass conversions was summarized by T. W. ARNOLD, *passim*. Likewise the conversion of Spain was assumed to have been largely completed just after the conquest. It is difficult to demonstrate any pattern or any instances of mass conversions as CONSTANTELOS, p. 345, suggests when he refers to "massive Islamization".

(92) MORONY, pp. 135-136.

(93) BULLIET, *Conversion*, p. 123.

(94) BULLIET, *Conversion*, pp. 123-125. Bulliet's work was based on genealogies and the use of Arabic names.

Although conversion was often accompanied with anxiety because of the reversibility of the emotional process (95). There was, of course, no such anxiety in Islam : the process was irreversible !

a) Bulliet concludes that one of the indicators of mass conversion to Islam is Arabization, represented by onomatic research — the appearance of Arab names in familial genealogies in Iran. His study excluded Arabs and tribal peoples. We are precisely dealing with Arabs, Arab names, and tribes in Greater Syria. In addition, his conclusion that "Arabic names" mark "the generation of conversions" is suspect because it assumes a particular period of conversions and the significance of names in determining that "period", particularly five-part Arab names (96). Levtzion supported this approach and maintained that only through a survey of nine centuries of onomatic, demographic, ethnic, and cultural studies can we discern changes in religious allegiance. Unfortunately, the unreliable nature of sociological proofs in Greater Syria rests in an Arab culture and language shared by both Christians, Jews, and Muslims. It is difficult to show more psychological "accommodation" by the use of names ; no conclusion regarding equilibration can be drawn. It is possible and probable that the use of names meant nothing. Even if there were an increase in certain name use, it would symbolize nothing more than the Christian community's accommodation to Islam.

It is simply too hard to distinguish Christians and Jews from Muslims in the common Arabophone culture that was developing and the flexibility of using "names" as identity indicators. In addition, if names are a significant identity indicator, then it would be easy enough to feign conversion by assuming a "typically" Muslim name. Islam, primarily behavioral, was a religion that was easy to mimic without actually accepting. It is interesting that while the process of accommodating Islam was condemned vigorously by contemporary Arab Christian apologists, none of them refers to "names" as typical of the process.

b) By comparison the conversion process took much longer in Egypt, especially upper, than in Greater Syria because there was no underlying Arabic cultural/linguistic elements ; it occurred more rapidly where the Copts were accessible to Arab Muslim troops in Lower Egypt.

(95) MORRISON, p. 19.
(96) BULLIET, *Conversion*, p. 128.

Arabization diffused from the military settlements that typified the policy of the Umayyads, especially with some 10,000 soldiers at al-Fustat (Cairo), near ancient Babylon (97). There were no such large military settlements in other non-Arab areas such as Iran or Pakistan ; in those countries the population was more readily converted because of the lack of firmly rooted Christianity associated with an ethnic group or an independent power structure. None possesses populations as tightly bound to their faith as the ethnic Copts, who, following the sociological formula suggested, converted in fewer numbers due to the plausibility structured rooted in their size, concentration, and activity. Although Egypt became integrated into the Islamic world and was cut off from Christian Byzantium more thoroughly than Syria, the Copts stayed closely attached to their religious structure, with monasticism at its center. Egyptian nationalism expressed itself in Coptic language and its opposition to Byzantine governance and Chalcedonian Christianity. In Egypt, in spite of the *jizya*, there were no mass conversions during the Umayyad period (98).

The conversion process in Egypt is a convenient point of comparison with Syria. While the Copts did not have imperial patronage, they did have a strong monastic tradition that enabled Christianity to maintain a plausibility structure and produce an Arab Christian literature by the tenth century (99). It was only under the Mamluks, between 1291 and 1354, that large number of Copts converted under pressure from the Muslim faithful who resented their political and economic prominence (100).

The predominant explanation given by Christians and Jews suggests convenience, inducement by social pressure, economic advantage, professional status, and so forth. These conversions were specifically due to fear of discrimination, persecution, or the onerous poll tax or *jizya*. The poll tax was the reason for conversion claimed by the

(97) G. ANAWATI, *Christian Communities in Egypt in the Middle Ages*, in GERVERS, p. 237.

(98) See D. DENNETT, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, p. 32.

(99) The literature is dealt with in ANAWATI, *Christian Communities in Egypt*, in GERVERS, pp. 244-250.

(100) See D. LITTLE, *Coptic Conversion to Islam under Bahri Mamluks, 692-755/1293-1354*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976), pp. 552-569.

Nestorian Patriarch Ishoyahbh ([101]). Support for this was based on tax rolls for Iraq and Egypt, from which rolls it is concluded that most Christians converted between the reigns of Uthman (644-56) and Muawiyah (660-680) ([102]). In addition, the desire for advancement in public office played a role through membership in the ruling *umma*. The Caliph al-Mamun (813-833) was not at all surprised that many of his officials had converted merely to secure their positions, but Islam, he knew, would have their children ([103]). The Nestorian Chronicler Mari ben Sulayman notes that many Christians converted to Islam in the late tenth century due to persecution and the corruption of their own clergy ([104]). No one treats the reference as genuine, but many writers have admitted that backsliding Christians may have converted at the pious examples of Muslims in the face of a corrupt Christian clergy and hierarchy, both weakening the sociological plausibility of their "former" belief system. The crusaders and the blood bath which they wrought put the Christians at a clear disadvantage. The number of conversions increased as the relationship between Christians and Muslims became "hostile" ([105]). From a Muslim point of view it was the crusades that left "Islam more militant, less tolerant, and more self centered" ([106]).

c) The accounts of forced and tribal conversions are conspicuous by their almost complete absence ([107]). As we have already seen, the

(101) MORONY, p. 141. Also Y. SAEKI, *The Nestorian Movements in China*, London, 1916.

(102) See the "Summary" in MORONY, pp. 135-150.

(103) See W. HADDAD, *Continuity*, in GERVERS, pp. 33-53, who describes the attitude of Umar II (717-720) and his efforts to convert non-believers to Islam.

(104) ARNOLD, p. 777.

(105) A. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London, 1980 ; this relatively well established view has been reiterated recently in a new wave of studies on Greater Syria, see LEVTZION, p. 304. The crusaders, however, tended to treat the Muslims, Christians, and Jews alike since they all looked alike and were effectively infidels.

(106) P. HITTI, *The Impact of the Crusades on Muslim Lands*, in K. SETTON, *History of the Crusades*, Madison WI, 1985, vol . 1, p. 49.

(107) The reverse is not unheard of. In one account, noted in secondary literature, a Muslim tribe became Christian. But no source is referenced. See HANNA HIRDAAN AL-KHOURI, *al-Akhbar al-Shaheeya 'an al-'Iyaal al-Marja'youneeya wa'l-Taymeeya*, Beirut, n.d., p. 783, which describes the conversion of the Jamra Arabs (tribe) who had come into Syria in the Islamic wave from the Hijaz. They settled near al-Sham, then al-Beqaa, and then Aitha al-Fakhaar. In Aitha they became Christians and in the fifteenth century moved to the village of Kfeir. Although the book is undated, it is commonly available in several Arab Orthodox parishes in North America.

question of "mass", group, or "age of" conversion terminology cannot be demonstrated. When the Caliph al-Mehdi, the third of the Abbasid rulers, came to northern Syria, the Christian Tanukhid expected that they would be left much as they had been under the Umayyads, prior to 750. In 780, the Tanukhid riders, went out to meet al-Mehdi. In addition to gifts they carried with them, they called out to him, "We are your maternal uncles, O Commander of the Faithful". Hisham notes that, after al-Mehdi saw this entourage, he was enraged and was determined that not a single Christian should remain among the Tanukhid. Ignoring the *sharia*, the sacred law of Islam, which allowed Arab Christians to remain *dhimmih*, he had their *sayyid*, Layth ibn Mahatta, beheaded ; the remainder of the males soon became Muslims. Al-Mehdi suitably demoralized the remaining Tanukhids, Christian foederati of northern Syria. The *Chronicon Syriacum* (Bar Hebraeus + 1286) says that al-Mehdi, also "pulled down the churches that had been built in [since] the time of the Arabs and he destroyed the churches of the Chalcedonians that were in Aleppo" ([108]). In addition, he had tattooed on the hands of the Christians in Greek the word Qinnasrin, their locale. Michael the Syrian's (+ 1199) account moralizes on the suffering of the Tanukhids and considers their just fate punishment for their Chalcedonianism. The women apparently did not apostatize, but served the churches for a long time, apparently many of the Tanukhids remaining Christian until at least the 12th century ([109]). Perhaps the nature of the tribal social structure abhorred apostasy ([110]).

According to al-Tabari, in the 8th century northern Syria was the home of the Manichaeans to whom al-Mehdi then turned his sword in an orgy of executions ([111]). The nature of tribal solidarity becomes an issue in surrender and survival when the nature of their cohesion is factored into the process. Since tribal sociology abhors disunity and extols loyalty to the sayyid, the tribe tends to behave as an organism in its religious affiliation, an affiliation having less to do with theology

(108) BAR HEBRAEUS, vol. 1, pp. 116-117. It may have been that only a group of Tanukhids converted on the occasion of Mehdi's dramatic demonstrations and, for instance, those of Aleppo remained Orthodox Chalcedonians.

(109) MICHAEL THE SYRIAN, 2, p. 412. In the late tenth century the Byzantines reoccupied northern Syria and there is good indication that they attempted to force conversions ; they occupied the territory betwen 969 and 1084.

(110) BULLIET, p. 129.

(111) AL-BALADURI, p. 172.

than with sociology. It is just as true to say that tribes tended to hold onto Christianity as a group.

When tribal conversions did take place, they were, by the nature of tribal sociology, nominal, depending as they did on the nature and personality of the sayyid or "chief" ([112]). Cities and towns were effected in the same manner as tribes, several converting as entities. There are later instances of wholesale conversions ; in the seventeenth century, the Christian population was still significantly numerous and mimics earlier periods for which we possess a dearth of evidence. The patriarch Makarios III al-Zaim (1648-1672), known as a sincere reformer of the corruption so common among minority groups under the Ottoman Porte, sought to stem the conversions to Islam. These conversions were fostered by the heavy Muslim taxation and Christian fasting and other rigorous practices that they perceived as burdensome. Euthymios al-Sayfi, Metropolitan of Sidon, reported that the combination of poverty, taxes, mixed marriages, and the large number of Christian "fast" days was "forcing conversions". Euthymios reported the Orthodox faithful complained that three-fourths of the year was fast days. He reports to Makarios that Christians in the area of Hama and Cilicia were accepting Islam. One village in particular, Ayn Tina, had a population of five hundred Christians who because of their poverty and taxes asked for Makarios' blessing to eat dairy products during the fast so as not to waste food. Makarios refused and the entire village converted to Islam, with the four priests becoming imams and the church building a mosque ([113]). Similarly, in the seventeenth century, the Christians of Gaza complained to Makarios about their heavy taxation ; their taxes were based on the population of 435 peasants, four hundred of whom had apparently already converted to avoid the taxes, pauperizing the remaining forty families on whom the entire burden for the *jizya* fell. They threatened to convert, like their fellow villagers, and Makarios succeeded in having their taxes lowered to those representing one hundred and forty one people.

d) Bulliet turns to individual conversion stories to distill the history of the process of interaction between Muslim and Christian, noting that most of them were individual accounts and contained no elements of transformation, personal religious experiences, or commitment. Rather they

(112) SHAHID, p. 354, n. 432.
(113) HADDAD, p. 23.

were phrased in political, social, and economic terms of equilibration into Dar al-Islam ([114]). The personal conversion stories which Bulliet has collected say little or nothing about preaching, dramatic metanoias, or interventions *deus ex machina*.

Here sociological phenomena take over in direct proportion to size, concentration, and activity of the given community, be it Orthodox, Jacobite or Nestorian, become and the categories of plausibility and viability normative for survival. Conversions and the rate of conversions would depend heavily on time and place, and Bulliet's band-wagon effect ([115]).

Bulliet treats four individual conversion stories, which are few and very telling in their lack of correspondence with traditional Christian conversion motifs. "The conversion stories themselves reinforce the impression that change of religion may not have been particularly momentous for the convert" ([116]). Three of the stories revolved around social status more than religion ([117]). The amazing thing in these conversion stories is that not one gives any indication of a systematic conversion effort on the part of the Islamic *umma* or *ulama*. None refers to supernatural interventions, "spiritual" experiences, or encounter with the transcendent ; neither are their accounts of famous missionaries such as Boniface, Patrick, nor Cyril and Methodios. The individual Christians who converted did so on their own for a variety of reasons, usually equilibrating for a social, economic, or political reason.

4) The cases of individual conversions are significant by their social character. There is, for instance, only one major convert to Islam who wrote and became an active apologist ; al-Tabari wrote during the reign of al-Mutawakkil (847-861). He was aware that as late as the mid-ninth century the Muslims did not yet have a formal polemical or missiological

(114) The question of the Byzantine reaction to Islam has been dealt with before by, for instance, MEYENDORFF, *Byzantine Views of Islam, Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Cestwood, 1982, pp. 89-114, and S. VRYONIS, *Byzantium and Islam, Seventh-Seventeenth Century*, in *Byzantium : its Internal History and Relations with the Muslim World*, London, 1971 (No. 9, Variorum).

(115) P. BERGER, *A Rumor of Angels*, Garden City, 1970, pp. 36-38 ; for a sociological development of this with regard to "world maintenance" in a minority context, see J. BOOJAMRA, *Foundations of Christian Education*, Crestwood, 1989, chap. 2.

(116) BULLIET, *Conversion*, p. 127.

(117) See BULLIET, *Conversion*, p. 127, analysis of the social elements of conversions.

approach to Christians or an instructional process to follow up which the Church had had in place since the early second century. He defined, however, what he personally found convincing about Islam ([118]). Bulliet warns again that "a complete collection of conversion stories will still be far too small to permit one to write a history of early conversions to Islam" ([119]). Unfortunately, this is the same conclusion that Bulliet has reached regarding mass, group, or tribal conversions.

5) Ethnically, the population of Syrian was predominantly Arab ([120]) ; by the early ninth century, Arabic replaced Aramaic as the language of the territory, with Syriac limited to the Jacobite and Maronite liturgies ([121]).

The Arabic of the Quran, which while not identical to Aramaic, or its dialect Syriac, was, however, its cognate. A significant percentage of the population was Arabic, with Greek-speaking confined to the cities. Prior to this period, there were witnesses to the large number of Arabs im Greater Syria ; Theodoret of Cyrrhus (+ 428), for instance, in his "History of the Monks of Syria" describes thousands of Ismaelites (Arabs) converting at the foot of St. Symeon's column ([122]). Even after the removal of the caliphal capital to Damascus, the city remained predominantly Arab Christian ([123]). The process of socialization, here referred to as Arabization in contradistinction to Islamization, was a slow process, which by definition is difficult to describe for Greater Syria. This disagrees with Bulliet who concludes that conversions were so slow because the indigenous population did not speak Arabic ([124]). We do know that the population in the main spoke Aramaic and Syriac, with many of Christian tribes speaking Arabic. The reason for the pace of conversion is other than linguistic in Syria. Bulliet has noted the ease

(118) Ali ben Sahl Rabban al-Tabari, *Kitab al-Din wa al-Dawlah*, ed. A. Mingana, Cairo, 1923.

(119) Bulliet, *Conversion*, p. 128. Bulliet's 1979 research created a conversion curve for Iran and applied it to Spain. It has little to do with Syria, and has little to do with tribal communities or Arabs.

(120) Trimmingham, pp. 7-8.

(121) Salibi, p. 27.

(122) Theodoret of Cyrrhus, *History of the Monks of Syria*, in *SC*, 257, Paris, 1979, chap. 26 : 13, p. 191. On the movement of Arabs into Greater Syria from the seventh century BC, see Trimmingham, pp. 7-21.

(123) Charbonnier, p. 41

(124) Bulliet, *Conversion*, pp. 130-131.

with which Christians could adapt appearances, as noted in the use of names, in an Islamic behavioral environment. In addition, "a remarkable uniform set of social behaviors emerged that made the Middle East, as a whole, appear Muslim in character despite the continued viability of non-Muslim communities" ([125]). Much was shared in common, given the fact that Islam was so behaviorally oriented and centered on the use of a common Arabic language.

To highlight the role of the development of Arabophone literature in the transformation and survival of Christian is the case of "obsolescent" manuscripts. If a manuscript was no longer of use or in use, its text could be erased and the velum reused. A twice written manuscript makes the point of the developing Arabophone church ([126]). These so-called "palimpsests" made written materials available to later generations from the crude "stuff" of earlier manuscripts. Manuscripts of the British Library #17210 and 17211 together form a treatise in Syriac by Severus of Antioch against John Grammaticus, written in the eighth and ninth century. Forty eight sheaves of the Gospel of St. Luke, five of Euclid, and four thousand lines of Homer, all in Greek and dating from the sixth century, were erased. There was little use for Greek manuscripts after the Arab conquest ; the Christian had made the transition to Arabic and Syria easily enough. The relatively facile switch to Arabic and Syriac for formal texts was a major element in the survival and growth of Christian intellectual life after the Muslim conquest.

No doubt, however, many Christians "acted" their way out of the Church and into the "established order" in a slow process of equilibration. The Muslim creed is simple enough, that with a reservation of intention, any Christian could affirm the existence of a single God and Mohammed as one of His messengers, without too much difficulty of conscience. While Arabization was clearly accelerated in Greater Syria after 641, Arabization was necessary but by no means sufficient to Islamization.

As Christians became increasingly identified with Arab society, of which most of the Greater Syrian population was already cognate, it became easy to find social and religious validation in the Islamic *umma* ([127]). Clearly, Arabization preceded Islamization, but had a life

(125) BULLIET, *Conversion*, p. 131.

(126) T. S. PATTIE, *Manuscripts of the Bible : Greek Bibles in the British Library*, London, 1975, revised 1995, p. 33 and p. 34.

(127) LEVTZION, p. 298.

of its own. Muslims and Christians lived closely together in communities and this often led to the blending of the Christians into the Muslim social fabric in a confusion of identity indicators in what might be called equilibration. At the same time, it cut the Arab Christian Church off from its western coreligionists who actually lost track of it.

Arabization did not always encourage Islamization. It encouraged the opposite in certain places, such as Palestine that was the heart of a viable Arabophone Church, which enabled the Christians to develop liturgical, theological, and polemical literature with which to maintain the plausibility of the belief structure against the Muslim power structure.

Christianity survived in Greater Syria because of several specific factors : 1) the integrity of the Arab Christian community indigenous to the area ; 2) the social integration of the Syrian Arab Christians into he Muslim society ; 3) the failure of the Muslims to agressively proseylitize the Christians ; and 4) the ethnic identification of the indigenous population with the new arrival in the seventh century. There yet remains to be considered the nature of the polemic which developed between the two faith co-habiting the same territory and the ability of the Chalcedonian Christians to maintain an intellectual leadership in a hostile religious environment.

St. Vladimir's Theological Seminary. J. L. BOOJAMRA, Ph.D.

VIRILITÉ PHYSIQUE ET SAINTETÉ FÉMININE DANS L'HAGIOGRAPHIE ORIENTALE DU IVe AU VIIe SIÈCLE (*)

Introduction

Notre intention est d'étudier dans l'hagiographie grecque (1), avec l'appui d'autres sources (2), un aspect très particulier de la sainteté féminine : le travestissement d'une femme en homme et la vie ascétique — érémitique ou monastique — menée comme telle.

Outre une analyse de la valeur psychologico-morale de ce travestissement religieux féminin, nous voudrions montrer aussi que ces récits évoluent progressivement en fonction de certaines conceptions, conciliaires et impériales, une caractéristique qui nous donnera l'occasion de souligner la fragilité de la frontière entre hérésie et orthodoxie et le balancement constant des auteurs entre les deux tendances.

La période envisagée s'étend de la conversion de Constantin au christianisme jusqu'aux invasions arabes, qui isoleront notamment du reste de l'empire la Syrie, la Palestine et l'Égypte, où apparaissent précisément les types d'ascèse les plus caractéristiques pour notre sujet. En outre, cette limite nous permet d'inclure parmi nos sources le *Pré Spirituel*, écrit au début du VIIe s.

Dans cette fourchette chronologique, tout en restant consciente de l'imprécision souvent importante qui subsiste quant aux datations des

(*) Cet article constitue le remaniement d'un mémoire de troisième cycle présenté à l'Université Libre de Bruxelles en vue de l'obtention du grade de licenciée spéciale en Byzantinologie.

Nous tenons à exprimer ici nos plus vifs remerciements à nos professeurs, Monsieur J.-M. Sansterre pour ses conseils éclairés et ses encouragements multiples tout au long de nos recherches et surtout Madame A.-M. Helvetius, qui, avec une patience et une gentillesse infinies, a consacré bon nombre d'heures à la lecture et à la correction de notre travail.

(1) Pour l'inventaire des sources hagiographiques féminines, cf. *Annexe* I, 2-3.

(2) Pour l'inventaire de ces sources et la liste alphabétique des abréviations utilisées dans ce travail, cf. *Annexe* II.

textes, nous avons choisi une série, non exhaustive mais représentative, de récits concernant des saintes femmes (3), originellement écrits en grec ou traductions grecques fidèles et proches d'un original copte ou syriaque. En effet, outre la difficulté de déterminer la langue primitive de rédaction d'une œuvre, c'est la traduction rapide du récit qui compte pour nous, puisqu'elle souligne son importance aux yeux des lecteurs hellénophones.

Nous avons aussi utilisé à titre de commentaire, des textes antérieurs au IV^e s. (par exemple, les *Actes* de Thècle et de certaines martyres), à cause de leur influence sur nos récits. C'est aussi à ce titre que nous avons tenu compte de la traduction anglaise de la *Vie* de sainte Hilaria, écrite en copte, mais significative pour nous, et du texte remanié au X^e s. par Syméon Métaphraste de la *Vie* d'Eugenia.

Nous sommes consciente de l'imperfection de cette méthode et d'un certain arbitraire dans le choix des textes (il aurait fallu par exemple comparer nos récits avec les sources chrétiennes antérieures au IV^e s., notamment toutes les passions de martyres, dont certains thèmes ont certes marqué les formes d'ascèse postérieures).

Si c'est surtout l'abondance des sources qui nous a contrainte à faire des choix, nous en trouvons une justification dans le fait que les formes ascétiques que nous allons envisager, bien que successeurs des *Passions*, forment un tout cependant bien distinct. En effet, si les hagiographes adoptent et adaptent d'anciens thèmes qui existaient de façon secondaire à propos des martyres, c'est en leur donnant une personnalité propre, qui nous autorise à les étudier comme un phénomène indépendant.

VIRILITÉ PHYSIQUE : LE TRAVESTISSEMENT EN HOMME

Quelques précisions lexicales

Les ambivalences dans la conception que les Pères ont des sexes et de l'aspect physique, liées au cadre culturel né de la société classique (4),

(3) Dans les ensembles de petits récits, nous avons considéré comme «sainte» toute femme faisant preuve d'une forme quelconque de piété. Pour l'inventaire de ces sources, cf. *Annexe* II, 1.

(4) Sur le thème de la virilité féminine chez les classiques, qui apparaît pour la première fois chez les tragiques et se retrouve chez les philosophes, v. entre autres U. MATTIOLI, *Ἀσθένεια e ἀνδρεία. Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Rome 1983 [Università degli Studi di Parma. Instituto di lingua e letteratura latina, 9], pp. 33-43 et 93-110 (cité MATTIOLI, *Aspetti*) ; D. LANZA,

de l'interprétation des écrits gnostiques et apocryphes (5) et des enseignements de Paul (6) vont faciliter le développement du thème de la «virilité physique» féminine.

Pour les anciens, «virilité» est surtout antonyme de «lâcheté», et synonyme de «courage», qualité propre aux mâles (7). Des femmes peuvent être spirituellement «viriles» par la foi et l'ascèse (8) et des hommes «féminins», c'est-à-dire «lâches» (9) ; la distinction «mâle» et «femelle» renvoie tant aux genres humains qu'à des principes dualistes (10).

La Donna nella tragedia greca, dans *Atti del convegno nazionale di studi su «La donna nel mondo antico», Torino 21-23 aprile 1986*, éd. U. RENATO, Turin 1987, pp. 101-102 ; N. LORAUX, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris 1985, pp. 33-43 (cité LORAUX, *Façons*). — Sur les rites de travestissement classiques, v. M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958, pp. 5-27 (cité DELCOURT, *Hermaphrodite*) ; N. LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris 1989, p. 281.

(5) Sur les milieux encratiques à tendances hérétiques et leur rejet de l'ordre social établi par Dieu, cf. *Val.* XXX, 21-22 ; *Contre H.* I, 13, 2-3 ; 28, 1, 8-14 ; M.-J. AUBERT, *Des femmes diacres. Un nouveau chemin pour l'Église*, Paris 1987, p. 74 [Le point théologique, 47] (cité AUBERT, *Diacres*) ; K. ASPEGREN, *The Male Women. A Feminine Ideal in the Early Church*, Stockholm 1990, p. 118 et nn. 6-7 p. 178 [Acta Universitatis Upsaliensis. Upsala Women's Studies. A. Women in Religion, 4] (cité ASPEGREN, *Women*)]. Le Christ reviendra quand la maternité, symbole de mort, aura cessé et que la sexualité, obstacle à la vie céleste, aura disparu (cf. *Strom.* III, 63, 2 ; III, 45, 3 ; *Év. Thom.* 114 ; 122 [cf. R. A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and female*, Leiden 1970, p. 74 [Arbeiten zur Literature und Geschichte des hellenistischen Judentums, 3] (cité BAER, *Philo*). Ces thèmes sont bien illustrés dans les *Actes* apocryphes où les femmes agissent de façon virile (*Act. Andr.* IX, p. 41, 36 ; *Act. Phil.* XLIV, p. 20, 13-15 ; *Act. Thom.* CXIV, p. 225, 2).

(6) Notamment *Ga.* III, 28 ; W. A. MEEKS, *The Image of the Androgyne : some Uses of a Symbol in Earliest Christianity*, dans *HR*, 13, 3 (1974), pp. 166 et 180-183 (cité MEEKS, *Androgyne*) ; sur Paul et l'égalité des sexes, cf. par ex. Cl. BUSSMANN, *Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament?*, dans *Die Frau im Urchristentum*, éd. G. DAUTZENBERG, Fribourg 1983, pp. 255-256 [Quaestiones disputatae, 95].

(7) *Macr.* X, 7-8 et n. 4 p. 173 ; *Banquet* VIII, 16, 49-55 ; cf. LAMPE, *Lexikon*, pp. 129 et 131. Même idée dans l'Antiquité tardive [P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Londres 1990, pp. 11-12 (cité BROWN, *Body*)]. La virilité symbolise le divin (*Mél.* XXXIX, 14-5 ; cf. *Banquet* VIII, 8, 4-10 ; 9, 18-20).

(8) Sur les sens du mot «virilité», v. E. CASTELLI, *Virginity and its Meaning for Women Sexuality in Early Christianity*, dans *JFemStR*, 2, 1 (1986), p. 77 (cité CASTELLI, *Virginity*).

(9) *Gol.* XIX, 6 [cf. déjà *Strom.* IV, 62, 4 ; *Péd.* II, 107, 2 ; V. E. F. HARRISON, *Male and Female in Cappadocian Theology*, dans *Journal of Theological Studies*, 41, 2 (1990), pp. 446-447 (cité HARRISON, *Female*)], cf. *Lettres Ol.* VIII, 9e, 47-49 ; XII, 1d, 120-122. La féminité est associée aux réalités négatives, matérielles et sensorielles (*Matr.* XLI, p. 808E-F ; *Pour* Ol. 70-73 ; *Banquet* X, 3, 9-10 ; cf. déjà *Exod.* II,

De même, «l'aspect physique» du saint est différemment considéré ([11]). D'une part, pendant toute notre période, les saintes sont (presque) ([12]) toujours de très belles femmes ([13]) : leur aspect extérieur proclame leur beauté interne ([14]) et est un argument supplémentaire en faveur du mariage dont le rejet est d'autant plus méritoire.

col. 305B ; CLARK, *Women*, pp. 123-124). La femme apparaît souvent comme le symbole de la chair faible et du désir sexuel [Gr. GOULD, *Women in the Writings of the Fathers : Language, Belief and Reality*, dans *Women in the Church*, éd. W. J. SHEILS, D. WOOD, Oxford 1990), p. 8 [StCHist, 27] (cité GOULD, *Women*)] qui empêche la contemplation de Dieu [Th. CAMELOT, *Les traités «De virginitate» au IV^e siècle*, dans *Mystique et Continence*, Brugge 1952, p. 283 [Études carmélitaines, 31] (cité CAMELOT, *Traités*) ; elle porte la honte (*Mar. et Cyra* I, 6) du péché introduit dans le monde (*Adv. Haer.* LXXIX, 9, 1) par sa facilité à être trompée (cf. *Matr.* V, p. 793B ; CLARK, *Women*, p. 126 ; même idée dans des textes civils : [J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècles)*, II : *Les pratiques sociales*, Paris 1992, p. 48 [Travaux et Mémoires du Centre de recherches d'histoire et de civilisation de Byzance, Monographie 6] (cité BEAUCAMP, *Statut* II).

(10) *Th.* IX, 26 ; 53 ; *Genès.* LXIII, 4-9 et 19-24 ; LXIV, 16-30 ; cf. R. ALBRECHT, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen 1986, p. 201 [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte] (cité ALBRECHT, *Makrina*). Pour devenir égale (*Virginitate* LI, col. 772B ; cf. *Apol.* p. 157, 6 ; *Mar. et Cyra* I, 3-6 ; *Lettres Ol.* VIII, 5c, 31-33 ; *Mél.* 18-20 ; *H.L.* (prol.) 1, p. 4, 16-17) et même supérieure à l'homme (par ex. *Mar. et Cyra* I, 2-3 ; cf. *Hist. des solit.* 49, pp. 177-178 ; 52, p. 179 et 153, p. 51 ; *Prat.* XXXIX, col. 2892A-C ; LX, col. 2912D-3B ; cf. *Strom.* IV, 62, 4 ; *Péd.* II, 107, 2), la femme doit rejeter les charges matérielles [par ex. *Domn.* IV, 21-22 ; *Gorg.* XIV, col. 805A ; *Macr.* XI, 36-37 ; *Matr.* XII, p. 801C ; *Mél.* XII, 17 ; *Lettres Ol.* VIII, 5a, 7-8 ; *Pél.* VII, 39-40 ; *Syncl.* XCIII, 1545A-B (cf. *Gorg.* XIV, col. 805B) ; *Tal. et Taor* 1, p. 260, 7-10 ; *Apoph. Theod.* III, col. 201B-D], en renonçant aux caractéristiques proprement féminines [L. SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphie 1979, pp. 341-345 (cité SWIDLER, *Affirmations*)], principalement l'activité sexuelle et la procréation dont elle est le symbole, et en développant ses qualités morales par l'ascèse et la vie religieuse (GIANNARELLI, *Tipologia*, p. 14 ; cf. *Syncl.* XIV, col. 1493C), afin de devenir «virile». (cf. *Mél.* (prol.), p. 126, 21-31 ; *Lettres Ol.* VIII, 1c, 25-29 ; 3a, 13-14 ; 10a ; XIV, 1e, 56-60 ; XVI, 1d, 48-54 ; *Ol.* XIII, 11-17). Ce motif de la femme «courageuse comme un homme» qui trouve une origine précise dans la philosophie païenne (cf. MATTIOLI, *Aspetti*, p. 128), reçoit dans le N.T. son contenu proprement chrétien [K. VOGT, *«Devenir Mâle» : aspect d'une anthropologie chrétienne primitive*, dans *Concilium*, 202 (1985), p. 96].

(11) A. KAZHDAN, *Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries*, dans *DOP*, 44 (1990), p. 135 (cité KAZHDAN, *Hagiography*) ; cf. *Hist. des solit.* 186, p. 55.

(12) Marie l'Égyptienne est en cela une exception : laide, vieille, pauvre [E. M. WALSH, *The Ascetic Mother Mary of Egypt*, dans *GOrThR*, 34, 1 (1989), p. 60 (cité WALSH, *Mary of Egypt*)].

(13) Par ex. *Euphr.* II, 27-28 ; *Macr.* IV, 4-13 ; *Matr.* XVII, p. 799A-B ; *Pél.* VII, 45 ; *Sir.* III, 24-25 ; *Syncl.* VII, col. 1489B ; *Tal. et Taor* 2, p. 260, 18-19 [cf. *Febr.* V, p. 17B ; *Act. Th.* XXIX, p. 257, 2 ; XXXIV, 10 (cf. *Th.* XI, 5 ; 14-15)].

(14) E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia*

Mais la beauté peut devenir un obstacle à la virginité en suscitant mariage (15) et désir (16). Beauté et parure sont alors des symboles du monde, dont il faut se séparer (17) ; la vraie beauté est naturelle (18) et naît de la beauté d'âme (19) ; le mépris et la maîtrise du corps lui donnent une laideur qui témoigne de la beauté morale (20).

À propos de l'habit féminin

Pour leur habit monastique, blanc (21) ou noir (22), femmes et hommes recherchent la simplicité, signe de leur rejet du monde et de leur

cristiana del IV° secolo, Rome 1980, p. 38 [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici, 127] (cité GIANNARELLI, *Tipologia*) ; cf. *Orat. Nonna* II, 943-944.

(15) *Macr.* II, 13-14 ; IV, 13-14 ; V, 7-8.

(16) Par ex. *Anna* p. 145, 10-11 ; *Marie Abr.* VIII, 5-14 ; *Matr.* XXXIX, p. 808D ; *Thaïs* 10-11, pp. 87-89, 10 , *Prat.* LX, col. 2913B (cf. *Hist. des solit.* 37, pp. 66-68) ; *Prat. spir.* VII, p. 89, b ; cf. aussi *Sur Pot.* 1, 5-6 ; *Th.* XV, 6-13 et 58-59. Pour certains, il faut détruire les désirs, non le corps [*Syncl.* XIX, col. 1496C-D (cf. C, col. 1549B) ; *Apoph. Syncl.* XV, col. 425C-D ; *Hist. des solit.* 174, p. 57 ; *Reg.* col. 1168C-D et 1173C-D ; cf. A. GUILLAUMONT, *Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité ont-ils des «motivations ontologiques et protologiques»?*, dans *La Tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale Milano, 20-23 aprile 1982*, éd. U. BIANCHI, Rome 1985, pp. 87-88 et 100 (cité GUILLAUMONT, *Célibat*)].

(17) Par ex. *Macr.* IV, 5-6 ; *Matr.* II, p. 791A-B ; *Mél.* VIII, 8-9 ; *Nonna* XXIII, col. 1012C-1013A ; *Pél.* IV, 23-7 (sur Pélagie cf. GUILLAUMONT, *Célibat*, p. 95) ; *Sir.* III, 23-25 ; cf. *Marie Ant.* II, p. 265, 3-9.

(18) *Gorg.* X, col. 800B-C ; *Carm. Nonna* XI, 235-246 ; *Pour Ol.* 2-10 ; *Adv. mul.* 17-48 ; cf. déjà *Péd.* III, 2, 4, 1 ; cf. A. QUACQUARELLI, *L'influenza spirituale del monachesimo femminile nell' età patristica*, dans *VetChr*, 20, 1-2 (1983), pp. 252-257 (cité QUACQUARELLI, *Influenza*).

(19) *Gorg.* III, col. 793A ; *Nonna* XXIII, col. 1012B-C ; *Cat. Bapt.* I, 34-36 ; 38, 7-10.

(20) Par ex. *Apol.* p. 157, 3-4 ; *Euphr.* XIV, 28-32 ; *Matr.* XVII, p. 799 ; *Marie Ég.* I, 10A ; *Syncl.* X, col. 1492C ; *Theod.* p. 37, 207-208, 10 (chez les travesties, la laideur permet aussi d'éviter une reconnaissance). Dans *Th.* XI, 5-6 et XXV, 19-21, la sainte reste belle malgré la négligence du corps [cf. *Banquet* VIII, 17, 28 ; ASPEGREN, *Women*, p. 162. Même idée pour la saleté : un corps sale indique une âme propre [A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, II : *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Louvain 1960, p. 19 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 197, subs. 17] (cité VÖÖBUS, *Asceticism* II)] : un corps propre pollue l'âme en lui accordant du repos [*Mél. anc.* B 2, p. 250, 12-19 ; pour cette raison sans doute, il est glorieux pour une sainte de refuser les bains (*Matr.* II, p. 791B ; *Mél.* II, 2-7 ; *Ol.* XIII, 19-22)], qui sont dangereux pour l'âme (*Mél. anc.* B 2, p. 250, 12-14). Le bain, parfois mixte, distraction pour les femmes [J. GROSDIDIER DE MATONS, *La Femme dans l'empire byzantin*, dans *Histoire mondiale de la femme*, III, Paris 1967, p. 38 (cité GROSDIDIER DE MATONS, *Femme*) paraît peu propice à la vertu féminine].

(21) Chez les Manichéens et les Égyptiens (VÖÖBUS, *Asceticism* II, p. 267) ; le blanc

sainteté (23), l'humilité et la grossièreté (24) de la laine, du poil (25), ou de la toile (26).

Une fois travestie, Anastasia porte un manteau et une ceinture de chasse (27) ; Apolinaria demande à sa complice un leviton (28), un maphorion (29), une cuculle (30), un scapulaire (31) et une ceinture (32). Euphrosynè reçoit l'habit du moine, sans précision (33) ; plus loin (34), sa cuculle lui permet de cacher son visage à son père. Arrivée au monastère d'hommes, Theodora reçoit un habit de poil et un manteau de moine (35). Sans passer pour un homme, Macrine porte un manteau, un voile (36), des chaussures (37). Mélanie commence par porter un habit d'étoffe rude qui est découvert (38) puis se vêt d'un manteau, d'un maphorion et d'une cuculle de crin (39).

symbolise le baptême et la résurrection [G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993, p. 115 (cité CLARK, *Women*) ; cf. *Marthe* XXVIII, 3-6].

(22) Chez les Syriens. Le saint déplore ses péchés par la couleur du deuil (CLARK, *Women*, pp. 113-114).

(23) J.-M. BESSE, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, Paris 1900, pp. 248-249 (cité BESSE, *Moines*).

(24) *Eus.* XI, 40-41 ; *Ol.* XIII, 15.

(25) *Eupr.* VI, 17-19 ; *Matr.* XIII, p. 797B ; *Mél.* IV, 6-8 ; *Pél.* XLI, 288-289.

(26) BESSE, *Moines*, p. 252.

(27) LAMPE, *Lexikon*, p. 1232 ; *Anast.* p. 52, 25. La ceinture symbolise la chasteté (*Syncl.* XCII, 1544D).

(28) Tunique : BESSE, *Moines*, p. 256.

(29) Voile couvrant tête et épaules : LAMPE, *Lexikon*, p. 834.

(30) Capuchon que portent moines et vierges : LAMPE, *Lexikon*, p. 772. Il couvre la tête jusqu'aux épaules et est porté jour et nuit (BESSE, *Moines*, p. 253).

(31) Ceinture thoracique du moine (LAMPE, *Lexikon*, p. 108 ; BESSE, *Moines*, p. 252).

(32) *Apol.* p. 155, 1-3. Matrona (*Matr.* LI, p. 812F) reçoit une ceinture plate d'homme, différente de celle d'une femme. Mais ce texte, marqué d'hérétisme (*infra*, texte aux nn. 332-354), doit être utilisé prudemment.

(33) *Euphr.* VIII, 41-42.

(34) *Euphr.* XIV, 32-34.

(35) *Theod.* 99, p. 31.

(36) Parfois, le voile des femmes remplace le bonnet du moine [J.-M. FIEY, *Cénobitisme féminin ancien dans les églises syriennes orientales et occidentales*, dans *OrSyr*, 10, 3 (1965), p. 297 (cité FIEY, *Cénobitisme*)] mais ce n'est pas le cas partout (ALBRECHT, *Makrina*, p. 159). Apolinaria et Mélanie portent voile et cuculle, qui est aussi un élément de l'habit des vierges.

(37) *Macr.* XXIX, 15-16.

(38) *Mél.* IV, 6-8.

(39) *Mél.* XXXI, 1-2 et n. 1-4.

Ce qui importe pour nous — et qui semble une constante à travers toute la période envisagée — c'est la similitude entre le vêtement monastique habituel d'une moniale et celui adopté par les travesties, qui souligne la fluidité dans l'habillement monastique en général et la ressemblance entre habit monastique féminin et masculin (40). Cette caractéristique existe d'ailleurs aussi dans les habits laïques (41) : les habits féminins des VI^e^ et VII^e^ s. ne diffèrent pas de ceux du V^e^ s. ; les dames de la cour — nos saintes sont en général des nobles — sont habillées comme les impératrices, avec une tunique longue, un manteau et un voile (42). Vêtements masculins et féminins sont identiques, mais les hommes ne portent pas de coiffe et leur tunique est plus courte (43).

Ces deux aspects — fluidité et similitude — des habits des deux sexes ne doivent pas être négligés : nous verrons qu'ils nous permettront de relativiser le travestissement, en le dédramatisant un peu.

Travestissement partiel (44)

Il est temps à présent d'aborder enfin le cœur de notre sujet, en commençant par relever quelques exemples où des saintes, sans se prétendre hommes, tendent cependant vers une certaine identification masculine ; ils sont à notre avis plus importants qu'il n'y paraît à première vue : étayés de toutes les ambivalences lexicales et religieuses

(40) FIEY, *Cénobitisme*, p. 297 ; ALBRECHT, *Makrina*, p. 158 et n. 260 p. 373 ; K. VOGT, *Ascétisme féminin en Égypte aux IV^e^ et V^e^ siècles*, dans *Le Monde copte*, 21-22 (1993), p. 109 (cité VOGT, *Ascétisme*).

(41) Certaines saintes se déguisent en laïcs avant de recevoir l'habit monastique (*Hil.* p. 75 ; *Theod.* 95-99, p. 31 ; cf. aussi *Eus.* V, 3-4).

(42) M. G. HOUSTON, *Ancient Greek, Roman and Byzantine Costume and Decoration, including Cretan Costume*, Londres 1931, pp. 88-89 (cité HOUSTON, *Costume*).

(43) HOUSTON, *Costume*, pp. 88-89 ; fig. 81, p. 87 (V^e^ s.) ; fig. 82, p. 90 (VI^e^ s.). Pour ressembler à un homme, une femme enfile simplement une tunique courte sous son manteau ou relève sa tunique comme un homme (cf. n. 58) et ôte son voile, une fois ses cheveux coupés ; ce dernier point sera, nous le verrons, le plus critiqué.

(44) Le travestissement n'est certes pas toujours définitif : pour une femme, il apparaît souvent comme un dernier recours dans des circonstances inhabituelles : au III^e^ s. (*H.L.* LXV, pp. 272-276), une vierge se déguise en homme pour fuir le bordel où elle a été placée de force ; sous Maximien, Natalia et ses compagnes se déguisent pour aller visiter les martyrs prisonniers (*AASS Sept.* III (1868), p. 227A-C) ; sous Licinius, Glaphyra se déguise en homme pour fuir les avances de l'empereur (*AASS Apr.* III, p. XLIIIC) ; au V^e^ s., Eusèbia (*Eus.* V, 5-6) se travestit uniquement pour échapper au mariage ; une fois hors d'atteinte, elle remet ses habits féminins.

relevées plus haut, ils nous annoncent ce que pourra devenir la «virilité féminine» entre les mains d'hagiographes et de chrétiens plus imaginatifs.

En signe de renoncement au monde (45), Synclétique coupe ses cheveux, que les femmes appellent «parure du monde» (46). On insiste d'ailleurs sur l'*ἀνδρεία* de la sainte, mésestimé même par Satan (47).

Mélanie, pour sa part, est vêtue à sa mort (48) de vêtements d'êtres (49) saints (50) dont l'auteur souligne l'importance ; seul le voile lui vient «d'une servante de Dieu».

Si le port de vêtements de saints a une fonction protectrice et charismatique non négligeable (51), notons qu'il s'agit ici d'une majorité d'habits masculins. À notre avis, nous nous trouvons ici en présence d'une première forme d'abolition des sexes devant le Christ, moins radicale que le travestissement, mais porteur de ses connotations essentielles : Mélanie s'est comportée virilement toute sa vie (52) et en reçoit — à sa mort, à la différence des travesties — l'aspect physique, comme une ultime récompense (53) au moment de paraître devant Dieu ; en outre, la sainte garde le voile, rejeté par les travesties, comme signe de sa nature de femme.

Marie l'Égyptienne, qui n'a plus que «l'apparence d'un être humain», reçoit de son vivant le manteau de Zosime, donc un vêtement d'homme, pour cacher sa nudité ; elle est enterrée avec lui (54). En outre, contrairement aux ascètes du désert, même masculins, qui dissimulent leur

(45) *Syncl.* XI, col. 1492D ; LXXX, 1533C.

(46) *Syncl.* XI, col. 1493A ; LXXX, col. 1533C. Cette même idée existe chez les hommes (*Hist. des solit.* 37, p. 68). La chevelure est le trait distinctif par excellence entre hommes et femmes (*Th.* XV, 35-36 ; cf. *Vaine gloire* XVI, 246-253 ; MATTIOLI, *Aspetti*, pp. 34-35) ; ainsi s'explique la rigueur pour ce qui touche à la coiffure féminine.

(47) *Syncl.* CXII, col. 1556D ; cf. *Eus.* XI, 10 qui horrifie les démons.

(48) *Mél.* LXIX, 3-8.

(49) Nous utilisons volontairement ce terme neutre.

(50) Tunique, léviton (cf. *Mél.* n. 4 p. 268), ceinture (cf. *Mél.* LXI, 15-16), capuchon et oreiller.

(51) *Mél.* LXX, 4-5 ; BESSE, *Moines*, p. 251.

(52) *Mél.* XXXIX, 12-15.

(53) *Mél.* LXIX, 8-9.

(54) *Marie Ég.* II, D ; 13A ; IV, 40A ; WALSH (*Mary of Egypt*, p. 65) souligne la symbolique du geste de Zosime : lancer à quelqu'un un habit monastique, don des anges à Jean Baptiste, serait une consécration en dehors de la hiérarchie ecclésiastique [cf. *infra*, texte aux nn. 274-276 ; F. DELMAS, *Remarques sur la Vie de Sainte Marie l'Égyptienne*, dans *EO*, 4, 1 (1900), p. 38 ; cf. *Prat.* CLXX, col. 3037B].

nudité par des cheveux longs (55), Marie a les cheveux courts (56), première étape selon nous vers l'abolition de ses traits typiquement féminins (57).

Origines du travestissement

Le prototype des travesties (58) chrétiennes est Thècle. Au IIe s., les *Actes* de Paul et Thècle nous montrent cette sainte renoncer à un riche mariage pour suivre l'apôtre. Arrêtée, Thècle est conduite dans l'arène où, se croyant près de sa fin, elle se baptise elle-même dans un bassin, pendant que le feu divin cache sa nudité. En fait, les fauves l'épargnent et elle se travestit en homme pour rejoindre Paul.

Mais le motif du travestissement, quant à lui, remonte très certainement à une origine antérieure et la première source à laquelle l'on songe est celle des dossiers classique et hellénistique : ainsi, certains historiens ont rapproché le motif du travestissement hagiographique du culte d'Aphrodite de Chypre : certains noms de saintes — Pelagia et Marina (59) — sont des épithètes de la déesse, que fêtent en outre des travestis des deux sexes (60). Cependant, bien des noms de tra-

(55) *Anach.* A, p. 410 ; B, p. 412. La nudité symbolise le pieux ermite du désert, «vêtu» de ses cheveux longs (VÖÖBUS, *Asceticism* II, p. 275 ; KAZHDAN, *Hagiography*, p. 141 ; cf. déjà *Év. Thom.* XXXVII) ; les habits sont un handicap (*Hil.* p. 74 ; cf. *Anach.* D, p. 414 ; *H.L.* XXXVII, 15, p. 192, 120-122).

(56) L'iconographie postérieure dotera Marie de cheveux longs [A. M. RAGGI, *Maria Egiziaca : iconografia*, dans *BS*, VIII (1966). col. 991-992].

(57) L'auteur ne lui accorde cependant aucune virilité explicite, peut-être à cause de son statut d'ancienne prostituée [Pélagie est dans le même cas, mais l'on fait sa connaissance au moment de sa conversion ; Marie, elle, détaille son activité passée (*Marie Ég.* II, 18-21)] et insiste sur sa faiblesse, trait typiquement féminin (*Marie Ég.* II, 12D ; cf. *Apol.* p. 158, 15).

(58) Son «travestissement» qui n'est pas secret et qu'elle n'utilise pas pour vivre parmi les hommes, consiste, dans les *Actes* comme dans la *Vie*, à «arranger son habit à la manière d'un homme» [*Act. Th.* XL, p. 266, 3-4 ; *Th.* XXV, 17-18 (cf. BROWN, *Body*, p. 318 ; ALBRECHT, *Makrina*, p. 272 : seule la disposition de la tunique et de la ceinture lui donne l'aspect d'un court habit d'homme). De même Charitime «a rendu son aspect et son vêtement masculins» (*Act. Phil.* XLIV, p. 20, 9-15).

(59) Cf. *Pél.* (intr.), p. 115 ; V. L. BULLOUGH, *Transvestites in the Middle Ages*, dans *American Journal of Sociology*, 79, 6 (1974), p. 1386 (cité BULLOUGH, *Transvestites*) ; L. SÉCHAN, *Vénus, dans Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, 5 (1912), p. 724].

(60) ANSON, *Transvestite*, p. 4. En outre, Aphrodite est aussi considérée comme la patronne des courtisanes (*Ibid.*, p. 728), ce qui peut faire penser à Marina [à Paris, l'Église de Sainte Marine était destinée aux mariages des filles de joies repenties (L. CLUGNET, *Histoire de sainte Marine*, dans *ROC*, 6 (1901), p. 281 (cité CLUGNET, *Marine*)] et surtout à Pélagie.

vesties n'ont rien à voir avec Aphrodite (61) et ces épithètes, rares, ne justifient ni la signification et l'origine chrétiennes, ni la première mention chez Thècle (62). Pour Delehaye (63), Pélagie serait l'archétype des travesties, mais cela n'explique pas les exemples antérieurs de Thècle et d'Eugenia (64).

Certains ont aussi cherché l'origine de l'épisode de Thècle chez Xénophon d'Éphèse (65). Anson (66) souligne justement que cette explication est «encore plus arbitraire» que les autres ; quant à nous, remarquons que le texte de Xénophon ne semble pas désigner la coutume de mariage attestée chez Plutarque (67) : l'amant coupe simplement les cheveux de sa belle pour fuir. De toute manière, si, selon toute probabilité, le roman grec a influencé le thème des travesties (68), cette influence ne peut être celle d'un roman unique aussi précis (69).

Pour notre part, sans prétendre apporter une solution définitive et unique au problème, nous voudrions relever deux légendes classiques, dont certains traits nous semblent particulièrement suggestifs.

Le premier récit est celui d'Iphis (70) :

1) un songe annonce la naissance d'Iphis et la protection que lui accorde un dieu (71) comme souvent chez les travesties ;

(61) M. DELCOURT, *Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne*, dans *RHR*, 153 (1958), p. 7 (cité DELCOURT, *Diane*).

(62) ANSON, *Transvestite*, p. 4.

(63) H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴, pp. 189-192.

(64) ANSON, *Transvestite*, p. 4.

(65) *Ephesiaca* V, 1, 7. Ce texte décrit la pratique spartiate qui veut que l'on coupe les cheveux des jeunes mariées. Mais le travestissement est alors temporaire, tandis qu'il est définitif pour les saintes (DELCOURT, *Diane*, p. 8). À propos des influences païennes sur Thècle, cf. ALBRECHT, *Makrina*, p. 272-273.

(66) *Transvestite*, p. 4.

(67) *Lyc.* XV, 5 ; c'est une femme qui coupe les cheveux de la jeune mariée.

(68) DELCOURT, *Diane*, p. 28.

(69) ANSON, *Transvestite*, p. 4.

(70) *Mét.*, IX, 666-797 (cf. *Métam.* XVII ; DELCOURT, *Hermaphrodite*, pp. 9-10) : Iphis fut déguisée en garçon dès sa naissance par sa mère et sa nourrice, car son père avait ordonné de tuer le bébé s'il s'agissait d'une fille. Au moment de la naissance, Isis apparaît à la mère et lui dit de garder le bébé, quelque soit son sexe, en lui promettant sa protection (dans *Métam.* XVII, 3, ce sont des devins qui lui donnent ce conseil). Fiancée à 13 ans à une jeune fille, Iphis craint le mariage, malgré leur amour réciproque, à cause de son sexe (n'apparaît pas dans *Métam.*). La veille du mariage, la mère et la fille vont prier dans le temple d'Isis (dans *Métam.* XVII, 4, c'est Léto, qui opère aussi la métamorphose (6)) ; en sortant, Iphis devient physiquement garçon.

(71) *Mét.* IX, 686-701.

2) le nom d'Iphis peut désigner une fille ou un garçon (72). Les saintes, elles, «masculinisent» souvent leur nom féminin (Athanasia / Athanasios ; Marina / Marinos) (73), une idée présente dans le texte d'Antoninus Liberalis où l'enfant est appelé Leucippos, qui existe sous la forme féminine Leucippè (74) ;

3) des complices aident Iphis dans son travestissement — sa mère et sa nourrice, c'est-à-dire des femmes — comme chez plusieurs saintes (75) où nous trouvons aussi des complices féminines ;

4) l'héroïne s'habille en garçon (76) ;

5) Iphis est très belle, qu'elle soit fille ou garçon comme les travesties, dont certaines suscitent même de l'amour chez des femmes (77) ;

6) un amour réciproque unit l'héroïne et une femme, ignorant qu'Iphis est du même sexe qu'elle (78) ;

7) Iphis finit par devenir irréversiblement (79) un homme (80) ;

8) dans les deux cas — et c'est peut-être le plus important — le travestissement permet le mariage, tantôt avec un homme, tantôt avec le Christ.

D'autres parallèles peuvent être établis avec la légende de Leucippè — qui n'a plus rien à voir avec Iphis — rapportée au IIe s. apr. J. C. sous le nom d'Hygin (81).

(72) *Mét.* IX, 708-710.

(73) *Ath.* p. 374, 14 ; *Eug.* X, col. 620D ; *Theod.* 53, p. 28. Certaines saintes changent radicalement de nom [*Apol.* p. 157, 6 ; *Euphr.* X, 8-9 ; *Matr.* IV, p. 792D ; *Sus.* IV, p. 154F ; Eusebia change son nom de femme (*Eus.* VII, 18 ; X, 10)].

(74) *Métam.* XVII, 3, 14. Dans le récit, il ne s'agit pas d'un *changement* de dénomination : l'enfant porte dès sa naissance le nom sous sa forme masculine.

(75) *Mét.* IX, 704 ; 705-707.

(76) *Mét.* IX, 712 ; 5 ; mais les saintes ne le portent pas dès la naissance.

(77) *Mét.* IX, 712-713 ; 6 ; cf. *Eug.* XIX, col. 629C ; *Euphr.* XI, 1-4 ; *Marina* IX, 68 ; *Th.* XXV, 34-36.

(78) *Mét.* IX, 720-763. Les saintes, elles, ne ressentent pas l'amour, suscité malgré elles (*Eug.* XVIII, col. 629B ; *Sus.* V, p. 155B ; *Theod.* p. 35, 162-167).

(79) PATLAGEAN, *Femmes*, p. 598.

(80) *Mét.* IX, 787-9. Chez Eugenia, Matrona et Susanna, la transformation est temporaire.

(81) *Fab.* CXC : Leucippè coupe ses cheveux sur l'ordre d'Apollon et se fait passer pour un de ses prêtres. Elle retrouve sa sœur Théonoé, vendue au roi de Carie comme concubine ; celle-ci, sans la reconnaître, désire s'unir à elle. Leucippè refuse. Furieuse, Téonoé ordonne à son père, prisonnier chez le roi pour être venu la réclamer et qu'elle ne reconnaît pas, de tuer ce prêtre. Leucippè l'identifie par son nom qu'il prononce et le roi les libère tous trois.

1) l'oracle d'Apollon conseille à Leucippè de s'habiller en prêtre (82) ; dans les *Vies*, le dessein des saintes est souvent confirmé par versets ou visions (83) ;

2) elle coupe ses cheveux (84), comme les travesties ;

3) étant vêtue comme un homme, elle inspire de l'amour à sa sœur (85) ;

4) ni sa sœur ni son père ne la reconnaissent (86), comme les parents des travesties (87) quand ils les rencontrent après quelques années d'ascèse ; comme chez les saintes, c'est la jeune fille qui les identifie ;

5) elle refuse l'union (88) ;

6) la femme repoussée est jalouse et cherche à se venger (89).

Toutes ces ressemblances sont à notre avis troublantes. Faut-il en tirer des conclusions excessivement rapides? Sans oser prendre ce risque, nous voudrions simplement noter que la mythologie a pu jouer un rôle plus important qu'on ne le croit dans la formation du modèle de la sainte travestie, d'autant plus dans le cas de Thècle, puisque le récit des *Actes* appartient à la littérature apocryphe, qui partage avec la mythologie son caractère de littérature populaire. Si des modifications étaient indispensables pour adapter la situation à une chrétienne, la trace mythique pouvait demeurer assez forte pour être perceptible et auréoler le récit, même inconsciemment, d'un indiscutable prestige aux yeux du lecteur.

Causes avouées du travestissement

Si le travestissement chrétien a bien une origine classique, il faut se demander à présent comment s'explique le passage dans l'idéologie chrétienne et donc s'interroger sur les raisons qui poussent des saintes à se travestir en homme.

(82) *Fab.* CXC, 9-10.

(83) Le meilleur exemple est celui de *Matr.* VI, p. 814C.

(84) *Fab.* CXC, 10-11.

(85) *Fab.* CXC, 13-15. Chez Apolinaria et Hilaria, il n'y a pas de réel amour, seulement des soupçons (*Apol.* p. 159, 5-7 ; *Hil.* pp. 79 et 80).

(86) *Fab.* CXC, 13 et 20.

(87) Par ex. *Apol.* p. 158, 20-21 ; *Ath.* p. 374, 6-7 ; *Euphr.* XIV, 27-36 ; *Theod.* 78, p. 30.

(88) Elle a reconnu sa sœur ; les saintes, elles, refusent à des étrangères, pour des raisons spirituelles (*Eug.* XVIII, col. 629B ; *Sus.* V, p. 155B ; *Theod.* 162-167, p. 35).

(89) *Fab.* CXC, 16-18.

Nous avons dit plus haut que Thècle était la première sainte travestie chrétienne et il est donc tout naturel que sa légende ait servi de critère dans l'hagiographie postérieure (90).

Dans les *Actes*, la sainte n'explique pas son désir de travestissement, exprimé très brièvement (91) ; dans la *Vie*, elle le justifie par la volonté de cacher sa beauté et ne plus susciter le désir (92), comme elle le dira ensuite à Paul (93).

Dans plusieurs *Vies*, le rôle du travestissement pour fuir le mariage — ou un prétendant (94) — et préserver sa virginité est clairement exprimé (95). Cependant, comme chez Thècle (96), le fiancé est presque (97)

(90) Les *Actes* de Paul et Thècle, datant du IIe s., ont marqué fortement l'hagiographie féminine postérieure [SWIDLER, *Affirmations*, p. 31 ; cf. aussi le développement du culte de Thècle à Séleucie (*Ég.* XIII, 2-5)]. Cette œuvre est rejetée par l'Église, comme par Tertullien [même si aux IIe et IIIe s., on la considère comme canonique dans beaucoup de régions (E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Word, Spirit and Power : Women in Early Christian Communities*, dans *Women of Spirit : Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, éd. R. R. RUETHER, E. MCLAUGHLIN, New York 1979, pp. 37 et 51)], car contraire à la doctrine (ASPEGREN, *Women*, p. 111 et n. 49 p. 177) et au modèle traditionnel des femmes (ASPEGREN, *Women*, p. 137), qu'elle représente usant de prérogatives que Paul lui-même a considérées ailleurs comme exclusivement masculines : rupture de fiançailles par vœu de virginité et surtout travestissement, coupe de cheveux, baptême et évangélisation par une femme. Plus tard, les auteurs loueront surtout le martyre de Thècle pour la virginité [F. DE B. VIZMANOS, *Las virgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, pp. 415-417 (cité VIZMANOS, *Virgenes*) ; cf. *Ol.* I, 14-24)]. Au Ve s., l'auteur (*Th.* (intr.), pp. 15-16 ; 20 et n. 1 p. 16) de sa *Vie* en fait surtout l'équivalent féminin du protomartyr Étienne [*Th.* I, 11-18 ; cf. *Ol.* I, 14-24 ; *Macr.* II (cf. A. E. D. VAN LOVEREN, *De introductie van een verhaalpersonage. Een analyse van paragraaf 2 van de Vita Sanctae Macrinae*, dans *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, éd. A. HILHORST, Nijmegen 1988, pp. 165-166 (cité LOVEREN, *Vita Sanctae Macrinae*)] ; *Syncl.* VIII, col. 1489C-1552A], même si le travestissement de Thècle va aussi devenir un modèle hagiographique fréquent [*Th.* (intr.), p. 33 ; cf. ALBRECHT, *Makrina*, p. 243] ; *Gol.* XII, 11-12 ; *Mar. et Cyra* VII, 12-15 ; *Macr.* II, 25-27 ; *Ol.* I, 24 ; *Syncl.* VIII, col. 1489C-D].

(91) *Act. Th.* XXV, p. 253, 3.

(92) *Th.* XIV, 12-16 (cf. *Th.* XXV, 18).

(93) *Th.* XXV, 17-19. Dans *Act. Th.* XL, p. 266, 3-4, on ne justifie pas son acte.

(94) *Anast.* p. 53, 2-12.

(95) *Apol.* p. 152, 5 ; *Euphr.* VII, 48-9 ; *Eus.* III, 10-13 ; *Hil.* p. 70 (cf. *infra*, texte à la n. 274) ; cette cause est plus valable qu'il n'y paraît, quand on connaît le rôle important du père dans le mariage ou la consécration de sa fille (BROWN, *Body*, pp. 260-261), qu'il peut sans doute marier contre son gré [J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècles)*, I : *Le droit impérial*, Paris 1990, p. 242 [Travaux et Mémoires du Centre de recherches d'histoire et de civilisation de Byzance, Monographie 5] (cité BEAUCAMP, *Statut* I) ; cf. aussi A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise des corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983, p. 239 [Les chemins

toujours présenté comme un homme plein de qualités ([98]). Les saintes ne fuient donc pas un sort redoutable, ce qui rend leur décision plus méritoire encore. Parfois, le travestissement peut aussi être associé à une pénitence ([99]). Enfin, certaines saintes se travestissent simplement «pour sauver leur âme» et «par amour de Dieu», certaines mêmes sans aucune raison explicite ; elles sont certes les cas les plus intéressants pour saisir des causes plus spirituelles du changement d'habit féminin, que nous allons à présent tenter de définir.

Motivations réelles des travesties

Travestissement et baptême

Chez Thècle, la tonsure est mise en rapport avec le baptême ([100]) : c'est après s'être baptisée dans l'arène ([101]) que Thècle s'habille en homme et commence sa mission d'évangéliste ([102]) ; ses nouveaux habits symbolisent sa nouvelle naissance ([103]). Par contre, c'est une fois devenues spirituellement viriles que Bernice, Prosdoce et leur mère se

de l'histoire, 3] (cité ROUSSELLE, *Porneia*). Même Mélanie la Jeune envisage de quitter son mari pour pratiquer la chasteté (*Mél.* IV, 1-5 ; cf. aussi *Mir. Th.* XLVI, 1-2). Cette idée apparaissait déjà dans *Ēv. Thom.* 99 [cf. *Mc* III, 32-35 ; *Mt* XII, 47-50 ; *Lc* VIII, 20-21 ; 101 ; 105 ; M. W. MEYER, *Making Mary Male : the Categories 'Male' and 'Female' in the Gospel of Thomas*, dans *NTS*, 31, 4 (1985), pp. 556-557 (cité MEYER, *Mary*)]. Certaines saintes se soumettent [*Magn.* 1, p. 278, 5-6 ; *Ol.* II, 3-4 (Dieu fait mourir son mari avant la perte de sa virginité (*Ol.* II, 5-15))]. Macrine, par sa fidélité à un fiancé mort, plie ses parents à son désir de virginité (*Macr.* V, 1-5).

(96) *Th.* I, 44-47 ; XI, 38-43 (cf. III, 31-38 ; IV, 7-8 et 15-18).

(97) Le mari de Matrona (*Matr.*VIII, p. 794D), lui, apparaît comme une brute (cf. *infra*, texte aux nn. 336-338). Dans *Matr.* VII, p. 794B, Matrona déclare être venue au monastère pour fuir les choses terrestres.

(98) *Euphr.* IV, 32-34 ; *Eus.* II, 4-6 ; *Macr.* 16-19.

(99) *Theod.* 36-41, p. 27 ; 66-67, p. 29 ; 194-196, p. 37 ; 306-307, p. 43. Plus loin, la sainte déclare qu'elle est venue pour être sauvée (*Theod.* 42, p. 27) et se repentir (*Theod.* 52-3, p. 28).

(100) *Act. Th.* XXV, p. 253, 3-9 ; *Th.* XIV, 12-16 ; 26-39. *Baptis.* I, 3, 46-60, attribué à Basile de Césarée, affirme que le baptême suscite la rupture avec la famille et les lois sociales et naturelles (cf. *Mt.* X, 37-38 ; *Ga.* II, 20 ; VI, 14). L. W. COUNTRYMAN, *Christian Equality and the Early Catholic Episcopate*, dans *AThR*, 63, 2 (1981), pp. 124-125, note que dans les formules de baptême, hommes et femmes sont mis sur le même pied [sauf lors des règles? (*Trad. Apost.* XX)], mais les femmes ôtent leurs bijoux (cf. *Theod.* 37-8, p. 27) et dénouent leurs cheveux (*Trad. Apost.* XXI).

(101) *Act. Th.* XXXIV, p. 260, 6.

(102) *Act. Th.* XL, p. 266, 4 ; XLI, p. 267, 6.

(103) ANSON, *Transvestite*, p. 7 ; cf. *Act. Th.* XXXVIII, p. 264, 7 et *Th.* XXIII, 14 : elle «revêt» le salut.

baptisent dans le fleuve ([104]). Que le baptême suscite, voire garantisse la virilité comme chez Thècle, ou que la virilité le fasse acquérir, comme chez Bernice et Prosdoce, n'importe guère. Ce qui compte, c'est la relation établie entre baptême et virilité de Dieu ([105]).

Au sens figuré, l'Écriture affirme que le baptême consiste à revêtir le Christ comme un habit ([106]). Quand, peu après son baptême, Sirin est mise publiquement nue par humiliation ([107]) — c'est-à-dire dans l'état du nouveau baptisé — elle déclare qu'elle possède le Christ comme habit intérieur ([108]). De même, c'est juste après son baptême que Susanna impose sa volonté à ses tuteurs — comme si l'eau sainte lui donnait déjà une autorité toute virile — et entre travestie au monastère ([109]).

Parmi les récits hagiographiques, c'est la *Vie* de Pélagie qui unit le plus clairement travestissement et baptême : Pélagie, actrice d'Alexandrie ([110]), se convertit grâce au sermon de l'évêque Nonnos ; huit jours après avoir reçu de lui le baptême ([111]), un dimanche, sans raison explicite ([112]), la sainte disparaît de la ville, travestie ([113]).

Nous trouvons là un schéma proche de celui de Thècle : le baptême permet à la sainte de «revêtir le Christ» physiquement par le traves-

(104) *Bern. et Prosd.* IV, col. 635 ; VI, col. 638.

(105) *Banquet* VIII, 7, 21.

(106) *Ga.* III, 27 ; *Col.* III, 10 ; *Ep.* IV, 24 ; cf. *Plac.* col. 889C (après sa mort) ; *Syncl.* VIII, col. 1489D ; LXXVII, col. 1532D. Cette expression est à rapprocher des religions à Mystères où un changement d'habit est aussi lié à la rédemption [MEEKS, *Androgyne*, p. 184 ; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féminine*. Traduit de l'anglais par M. BRUN, Paris 1986, pp. 303-304 (cité SCHÜSSLER, *Mémoire*)].

(107) *Sir.* XVI, 28-30. Une femme de la bonne société (BROWN, *Body*, p. 315) ne peut se montrer nue, même devant une femme (cf. *Spec. Leg.* III, 176 ; *Dial. J. Chrys.* IX, 203-205 ; *Pré* LXXVIII, col. C-D ; *Marie Ég.* II, 12C-13A ; *Th.* XXIII, 4-6 ; cf. aussi *Gorg.* XV, col. 808A-B ; *Macr.* XXXI, 20-22 ; *Mél.* II ; *Ol.* XIII, 19-22 ; GROSDIDIER DE MATONS, *Femme*, p. 30). Mais la nudité peut aussi avoir des connotations positives (cf. *supra*, n. 55).

(108) *Sir.* XXIII, 6-7. Chez elle comme chez Mélanie, physique et spirituel se rejoignent ; c'est aussi le cas des travesties, où le changement physique va de paire avec un changement spirituel.

(109) *Sus.* II, p. 154D - III, p. 154A-B.

(110) Elle pourrait être la pêcheresse anonyme dont parle Chrysostome (*Hom. Matth.* LXVII, 3, col. 636-637). Mais ce thème est trop fréquent dans l'hagiographie grecque pour tirer une certitude de cette affirmation (*Pél.* (intr.), p. 14).

(111) *Pél.* XXX, 218-220.

(112) *Pél.* XLI (cf. *infra*, texte aux nn. 270-272).

(113) *Pél.* XLIII. La fuite de Pélagie peut aussi se justifiée par le fait qu'au IV^e^ s., une actrice soit attachée à son métier qu'elle ne peut abandonner de sa propre volonté (BEAUCAMP, *Statut* II, p. 338).

tissement, qui est en même temps la marque de son changement de vie et, pour Pélagie, de son désir de pénitence (114).

Il y a plus. Si le texte grec utilisé ne justifie pas le travestissement, le texte syriaque (115), lui, note que le huitième jour est celui où la baptisée ôte, selon la coutume, ses habits blancs de baptême ; Brock (116) explique à ce propos que les nouveaux baptisés restent huit jours vêtus de blanc, puis remettent leurs habits habituels (117).

Cette précision vient renforcer le parallèle entre baptême et travestissement dont il illustre toute la portée : la sainte, baptisée, a reçu et revêtu le Christ. Au lieu de remettre ses habits, symboles du monde, elle endosse un vêtement masculin qui rend définitif et physique le pas qu'elle a franchi (118).

Travestissement et martyre

Martyre sanglant

Deux travesties subissent le martyre (119) : Eugenia et Susanna (120). Toutes deux suscitent le désir chez une visiteuse du monastère qui,

(114) Ce thème de la pécheresse repentie devient un autre modèle à imiter (*Marie Ég.* III, 27 ; *H.L.* LXIX, 3, p. 282, 19-20 ; *Thaïs* 1-4, p. 111 ; cf. E. A. PETROFF, *Medieval Women's Visionary Literature*, New York-Oxford 1986, p. 60 (cité PETROFF, *Women*)].

(115) S. P. BROCK, *Holy Women of the Syrian Orient*, introduced and tranlated by S. P. BROCK, S. A. HARVEY, Berkeley-Los Angeles-Londres 1987, pp. 58, 41 (trad.) (cité BROCK, *Women*).

(116) *Ibid.*, p. 58, n. 29.

(117) Il est intéressant de noter que, sans doute comme Pélagie chez la diaconesse (*Pél.* XXXV, 257-258), Thècle, après son baptême, reste aussi huit jours chez Tryphaina (*Act. Th.* XXXIX, p. 265, 5-6). Faut-il voir dans ce détail, absent de la *Vie*, une reconnaissance légitime de son acte, assimilé à un baptême réel?

(118) Certains manuscrits [celui, du XII^e^ s., d'une traduction latine remontant au moins au VIII^e^ s. (*Pél.* (intr.), p. 16) et des manuscrits grecs du X^e^ s. (*Pél.* (intr.), p. 17)] ajoutent que Pélagie ôte ses habits blancs pour se laver, selon la coutume (*Pél.* B XLI, 263-264). Bien sûr, la forme *ἀπολούσασθαι* (se laver) peut être une mauvaise lecture de *ἀποδύσασθαι* (se dévêtir) [*Pél.* B XLI, p. 122 (apparat critique à la ligne 264)]. Mais si l'on considère la première version et que l'on pense à la haine de Mélanie et Olympias à la même époque, pour le bain (*Mél.* II ; *Ol.* XIII, 19-22 ; v. aussi *Péd.* III, 5 (bain mixte) ; cf. n. 20), on comprend mieux encore que la sainte évite de façon radicale cette menace en conservant intact sur elle, par le biais du travestissement, l'habit du Christ qu'elle a reçu.

(119) *Eug.* XXXVI, col. 649C ; *Sus.* XIII, p. 158E-F ; XIV, p. 159A-B ; XV, p. 159B. Thècle, elle, ne meurt pas martyre ; c'est après ses épreuves dans l'arène qu'elle se travestit.

(120) Cf. n. 267.

vexée de se voir repoussée, les accusent de viol. Mais au lieu de supporter silencieusement l'épreuve de la fausse accusation de fornication, comme d'autres saintes ([121]), Eugnia et Susanna se disculpent publiquement ([122]). Quelques années plus tard, elles meurent lors d'une persécution.

Comment expliquer cet aveu ([123])? Bien sûr, les deux saintes ont voulu éviter de voir leur faute salir les autres moines : c'est juste après que l'évêque ait souligné les conséquences de son prétendu péché que Susanna se dévoile ([124]) ; quant à Eugenia, c'est toute la confrérie qui est menacée de mort par le préfet païen, à cause du haut statut social de la soi-disante victime. En outre, la préservation du secret était incompatible avec les tourments corporels du martyre.

Mais il y a plus. Pour Anson ([125]), puisque Susanna et Eugenia ont dévoilé leur travestissement avant leur mort, elles doivent préserver l'unité avec la divinité en se sacrifiant dans le martyre. Pour notre part, nous pensons plutôt qu'il s'agit du contraire : une fois reconnues, elles sont prêtes à subir le martyre : le travestissement devient alors initiation car la féminité est un obstacle au martyre ([126]).

La situation de Susanna et Eugenia trouvent en cela un parallèle chez la martyre Perpétue ([127]) qui combat nue en tant qu'homme dans l'arène, mais est redevenue femme au moment de recevoir le prix ([128]). De même, nos deux saintes sont devenues hommes par le travestissement mais doivent être femmes au moment de rencontrer l'époux ([129]). D'ailleurs, c'est surtout dans le martyre qu'est soulignée l'opposition

(121) Cf. *infra*, texte aux nn. 145-146 et 169-177.

(122) *Eug.* XXVII, col. 633C-6B ; cf. XX, col. 632A ; *Sus.* IX, p. 157A-B.

(123) Les saints prennent généralement plaisir à la souffrance (*Eug.* XXIX, col. 641C-D ; *Gol.* XVI, 13-25 ; *Sir.* XXIV, 9-14 ; cf. XVIII, 4-10 ; *Th.* XVI, 1-3).

(124) *Sus.* VIII, p. 156F.

(125) *Transvestite*, p. 28.

(126) B. WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 1988, p. 198 [Society for New Testament Studies. Monograph Series, 59] (cité WITHERINGTON, *Women*). Nous reviendrons plus loin sur le cas de Matrona, découverte mais non martyre.

(127) Ce récit appartient, comme les apocryphes, à la littérature populaire de la fin du IIe s. (*Perp.* (intr.), p. XXVII) et est marqué par des influences montanistes (ANSON, *Travestite*, p. 10 et n. 29).

(128) ALBRECHT, *Makrina*, pp. 198-199.

(129) Cf. *Cant.* VIII, 1, 328 ; J. JOUBERT, *La virginité ou les vraies noces*, dans *Benedictina*, 40, 1 (1990), pp. 131-132 (cité JOUBERT, *Virginité*) : après la résurrection, l'être humain jouera dans le mariage céleste le rôle de l'épouse, Dieu celui du mari.

entre faiblesse naturelle et courage spirituel (130) et les tortures sont identiques pour hommes et femmes. Il y a donc avantage à prouver le dépassement de sa faiblesse, surtout quand sa virilité a déjà été mise en évidence auparavant (131).

Martyre spirituel

Le parallèle entre martyre et combats ascétiques (132) est souvent souligné à propos des saintes, en lutte avec leur corps et souvent aussi avec leur entourage pour pratiquer l'ascèse et la chasteté ; les auteurs comparent ces femmes à des martyres ; Dieu les place aussi dans cette catégorie (133).

Pour Clark (134), l'ascétisme féminin illustre la volonté de créer son propre désert, loin du monde (135), comme les ascètes masculins fuient au désert (136) les tentations — surtout féminines (137).

Mais pour les travesties, habillées en hommes et vivant parmi les frères, il semble que ce soit plutôt le contraire. En effet, si c'est une

(130) *H.E.* V, 1, 17 ; VIII, 12, 3. Le martyre est enduré par tous (*Bern. et Prosd.* I, col. 629 ; *Iulit.* II, col. 240D-241A-C ; *H.E.* V, 1, 17 ; *Th.* I, 17-18 ; cf. déjà *Strom.* IV, 8, 67, 4. La force spirituelle compense la faiblesse physique (*Lettres Ol.* XII, 1d, 119-122 ; *Syncl.* CXII, col. 1556D ; cf. *Iulit.* I, col. 237B) et peut même susciter la force physique (*Eupr.* XVI, 10-17 ; *Mar. et Cyra* IV, 1-3 ; V, 3-4).

(131) La *Vie* d'Eugenia (*Eug.* XXIX, col. 641D) explique que la sainte aura droit à une double couronne, une pour la fausse accusation et une pour le martyre, les deux épreuves étant mises sur le même pied. Il ne s'agit pas d'une ajoute métaphrastique car la *Vie* latine du IVe-Ve s. présente le même texte (*PL*, 21, col. 1119B).

(132) J. Simpson, *Women and Asceticism in the Fourth Century : A Question of Interpretation*, dans *JRH*, 15, 1 (1988), p. 48 (cité Simpson, *Women*). — Sur l'évolution du terme «martyre» ; cf. G. Cloke, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, A.D. 350-450*, Londres 1995, p. 7 (cité Cloke, *Female Man*).

(133) Par ex. *Macr.* XIX, 13-15 ; *Mél. anc.* A, 7, p. 250, 56-57 ; *Syncl.* CVI, col. 1552D.

(134) *Women*, p. 102.

(135) Cf. *Syncl.* XVI, col. 1493D-1496A.

(136) *Hil.* p. 79.

(137) Cf. par ex. *Hist. des solit.* 49, pp. 177-178 ; 153, p. 51 ; 159, p. 52 ; *Prat.* III, col. 2853D ; CXXXVI, col. 3000B ; CCIV, col. 3093C. Guillaumont (*Célibat*, pp. 85-86) note que la méfiance des ascètes pour les femmes ne semble pas se baser sur l'idée de la supériorité masculine dans la hiérarchie des sexes, puisque les auteurs mettent aussi en garde les ascètes contre les jeunes gens (cf. L. Leloir, *Désert et communion*, Bégrolles-en-Mauges 1978, pp. 136-139 [Spiritualité orientale, 26] (cité Leloir, *Désert*). Il nous semble plutôt qu'un jeune homme encore vierge, est très semblable à une femme. Il faut s'en méfier parce qu'il peut inspirer au moine les mêmes désirs que celle-ci (*Euphr.* XI, 7-9 ; Vööbus, *Asceticism* II, p. 257).

forte tentation pour des hommes de vivre chastement avec une femme ([138]), l'inverse est vrai. Parmi les moines, les saintes subissent et résistent à une tentation constante ([139]), comme résistent plusieurs femmes anonymes à leurs prétendants divers ([140]). Les saintes travesties sont l'antithèse même de ce qui se passe dans les *Vies* : des femmes les désirent, alors qu'elles-mêmes résistent à un grand nombre d'hommes, tout en imitant pour le reste leur rude ascèse ([141]), qui leur semblait pourtant exclusivement réservée ([142]). Loin de s'abriter au monastère contre les tentations, elles viennent y rencontrer leur incarnation même ([143]) ; après le refus du mariage, elles se jettent elles-mêmes, en martyres, «au milieu du feu» ([144]) masculin.

C'est aussi dans cette optique, selon nous, qu'il faut envisager les cas de calomnie des travesties : faussement accusées de fornication, parfois chassées du monastère, contraintes de mener une vie errante, et parfois même de subvenir aux besoins d'un enfant inconnu, elles offrent un modèle d'endurance et de foi semblable à celui des grands martyrs ([145]). Il ne s'agit pas là, nous le verrons, de la seule raison d'être de tels épisodes, mais néanmoins d'un indice supplémentaire permettant de mieux comprendre le silence obstiné de ces saintes femmes ([146]) devant une injustice si difficilement supportable.

(138) *Cohab.* II, 4, 52.

(139) Relevons à ce propos une remarque de l'ange à propos de Theodora : «... elle a souillé la couche de son mari et s'est donc mise elle-même au nombre des hommes (= êtres masculins) pour expier sa faute» (*Theod.* 306-307, p. 43) : la sainte se punit par où elle a péché.

(140) Par ex. *Hist. des solit.* 49, pp. 177-178 ; 84, pp. 399-400 ; *Prat.* CLXXIX, col. 3049 ; CCIV, col. 3093-3096.

(141) *Dom.* I, 1-2 ; *Matr.* I, p. 790B-C ; *Hil.* p. 81 ; A. Basilikopoulou, *Monachisme : l'égalité totale des sexes*, dans *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes (1988)*, éd. J. Y. Perreault, Athènes 1991, p. 103 [Publications de l'Institut Canadien d'Archéologie à Athènes, 1].

(142) Brown, *Body*, p. 263.

(143) Elles montrent donc même plus de «virilité» que les moines, en affrontant le danger au lieu de le fuir.

(144) *Marina* IV, 30. Sans doute est-ce dans ce sens qu'il faut interpréter les «visions» envoyées par le diable à Apolinaria, pour lui faire avouer son sexe (*Apol.* p. 157, 15-16).

(145) Ce thème existe aussi chez les hommes (*PG*, 65, col. 257C-60B).

(146) Cf. *Marina* XI, 89-90 ; XII, 95-96). Se justifier, c'est céder au diable (cf. *Apol.* p. 157, 15-16) en reconnaissant sa féminité et en perdant la virilité acquise (cf. *Matr.* VII, p. 794A-B). La fausse accusation permet de préserver le secret face aux moines en endurant l'épreuve, vue comme une pénitence (cf. *Marina* XIV, 103-104), une idée qui ne supprime pas la possibilité d'une aspiration au martyre.

Idéal masculin

Nous avons dit que dès l'Antiquité, la virilité est associée aux valeurs positives et célestes, une hiérarchie qui fournit sans aucun doute un argument supplémentaire pour expliquer le travestissement féminin, même si une telle affirmation n'est explicitement donnée nulle part ; soulignons que les récits des travesties sont écrits essentiellement (147) par des hommes, qui ne peuvent conseiller d'autre forme de perfection chrétienne.

Susanna, qui, orpheline, n'a pourtant pas à redouter d'être retrouvée par ses parents, n'envisage pas la possibilité d'entrer dans une communauté de vierges et il en est de même pour Marina, dont le père non plus ne la rechercherait pas, puisque lui-même veut devenir moine. Pour Richard, ce dernier cas s'explique par le fait que le récit a dû naître quand les monastères féminins étaient encore rares (148). Mais cet argument ne tient pas si la sainte a bien vécu fin IVe s. ou début Ve s. (149) ; le choix d'un monastère masculin n'est absolument pas l'unique solution possible ; il semble bien que ce soit l'entrée dans un monastère d'hommes qui importe surtout.

De même, une fois découverte, Matrona se désole parce qu'elle ne sera plus appelée frère ni eunuque mais qu'à nouveau femme, elle sera nommée Matrona (150). Ici, la volonté de la sainte est clairement exprimée : son désir, c'est d'être considérée comme un homme et un frère, l'appellation «sœur Matrona» étant loin de posséder une telle valeur.

(147) Le récit du martyre de Perpétue a été rédigé par la sainte elle-même, ou du moins fortement imprégné de ses notes [P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelone 1995, pp. 15-16]. *Febr.* XLIII, p. 31A affirme que le récit aurait été écrit par Thomaïs, une des compagnes de la sainte. Cette attribution est chronologiquement insoutenable mais il est possible que la rédaction soit due à une des sœurs du monastère (BROCK, *Women*, p. 150). De même, des femmes sont peut-être les auteurs des *Actes* apocryphes des apôtres, écrits en grec, entre 160 et 225 (SWIDLER, *Affirmations*, pp. 320-321).

(148) *Marina* (intr.), p. 111 (cf. *Marina* III, 18-21). Mais les couvents féminins semblent avoir existé avant les monastères masculins [en Cappadoce : 352 (cf. aussi *Ég.* XXIII, 2, 12 ; 3, 16-17 ; 6, 30) ; à Constantinople : 384 (après les hommes) ; en Palestine : dern. quart du IVe s (Mélanie et Paula) ; en Égypte vers 271 (*Ant.* III, col. 844A ; LIV, col. 921B) ; ALBRECHT, *Makrina*, pp. 119-120 et 157 ; WITHERINGTON, *Women*, p. 189]. Au milieu du IVe s., Susanna une fois son sexe dévoilé, devient abbesse d'un couvent de vierges à Jérusalem (*Sus.* X, p. 157B-C).

(149) *Infra*, texte aux nn. 355-372.

(150) *Matr.* VII, p. 794A-B. Il n'est guère surprenant qu'une telle phrase apparaisse dans un texte à connotations hérétiques (cf. *infra*, texte aux nn. 332-354).

Perfection angélique et asexuée chrétienne

La vierge, totalement virile (151) et fiancée du Christ, est une parfaite image des anges et de Dieu (152). En outre, les travesties manifestent leur «asexualisation» par la disparition progressive de tout ce qui les caractérise physiquement en tant que femmes et qui les rend désirables aux yeux des proches (153). Leurs seins s'amenuisent (154), leurs règles disparaissent (155), leur beauté se consumme (156). Même leurs parents ne les reconnaissent pas quand ils les rencontrent, alors qu'elles les identifient (157).

Il y a plus. Malgré leurs habits et leur nom d'homme, les travesties demeurent toujours imberbes ; elles vont donc naturellement passer pour des eunuques (158), certaines seulement après quelques années, à cause de leur jeunesse à leur entrée au monastère (159).

Cette solution paraît évidente pour éviter les incohérences mais il semble que ce ne soit pas là sa seule utilité. Si le sens littéral du terme explique certes leur apparence physique, la *Vie* de Marina montre que celui-ci pouvait aussi être attribué à la dureté de l'ascèse (160). En fait,

(151) SCHÜSSLER, *Mémoire*, p. 389.

(152) Par ex. *Domn.* XIV, 10-11 ; *Élis.* V, 5 ; *Euphr.* IV, 35-36 ; *Marie Abr.* XIII, 12-13 ; *Marie Ég.* IV, 37B ; *Matr.* XXXVIII, p. 807E ; *Mél.* (prol.), p. 124, 7 ; *Lettres Ol.* VIII, 6d, 45 ; *Pél.* XLVII, 326 ; *Plac.* col. 881B (cf. GOULD, *Women*, p. 6) ; *Sus.* IX, p. 157A ; *Syncl.* LXXV, col. 1532B ; *Th.* II, 25-27. Les anges, asexués, sont comme des eunuques (KAZHDAN, *Hagiography*, p. 131), mais portent des noms masculins (*Fem.* I, 2, 5) ; ignorants les passions, ils sont totalement esprits et hommes.

(153) Cf. E. A. CLARK, *Jerome, Chrysostom and Friends. Essays and Translations*, New York 1979, p. 58 [StWR, 1] (cité CLARK, *Jerome*).

(154) *Anast.* p. 52, 26-27 ; mais ils permettent cependant de reconnaître son sexe, comme dans *Apol.* p. 159, 28 et *Hil.* p. 75 (cf. aussi *Sus.* XIII, p. 158E-F).

(155) À cause de l'ascèse [*Hil.* p. 75 : la malnutrition provoque l'arrêt des règles chez les femmes (E. LE ROY LADURIE, *L'aménorrhée de famine (XVII^e-XX^e siècles)*, dans *Annales ESC*, 24, 6 (1969), pp. 1591-1592 et 1594-1595)] mais théoriquement, ce qui n'est pas le cas chez les saintes, l'aménorrhée finit par cesser, le corps s'habituant aux conditions de vie (*Ibid.*, p. 1596).

(156) *Apol.* p. 157, 3-4 (cf. *Marie Ég.* I, 10A) ; *Ath.* p. 374, 7 ; *Euphr.* XI, 7-9 (même son père ne la reconnaît plus) ; *Hil.* p. 77 ; *Pél.* XLV, 311-317 ; *Theod.* 207-210, pp. 37-38 (cf. *Th.* III, 19-24).

(157) *Apol.* p. 158, 18-21 ; 160, 5-6 ; *Ath.* p. 374, 5-7 ; 22 ; *Euphr.* XIV, 27-36 ; *Hil.* p. 77 ; *Matr.* XIV, p. 797B ; *Theod.* 76-83, p. 30.

(158) *Anast.* p. 51, 4 ; *Apol.* p. 156, 9 ; 157, 10-11 ; *Euphr.* IX, 29-31. Les récits ne le disent cependant pas tous explicitement, peut-être parce que le fait allait de soi.

(159) *Hil.* p. 75 ; *Marina* V, 35-37.

(160) *Marina* V, 37-39.

les eunuques participent surtout à «la virilité spirituelle» sans pour autant appartenir à une catégorie sexuelle (161).

En outre, le terme «eunouchia» peut être pris comme un synonyme de «sagesse spirituelle» (162) : l'eunuque est celui qui est dirigé par l'esprit ; il s'agit dans ce cas d'une vertu (163). Il est souvent difficile de dire s'il faut prendre le terme au sens propre ou figuré (164), mais en ce qui concerne les travesties, tenir compte de la seconde solution donne aux textes une autre dimension. Quand les saintes arrivent au monastère en se proclamant «eunuques», elles annoncent en même temps leur chasteté, parfaite dans sa virilité (165), qui donne le royaume des cieux (166), que Dieu a promis aux vierges (167) et aux eunuques (168) comme aux anges. La dimension spirituelle rejoint l'aspect physique, ce qui permet aussi d'expliquer comment certaines saintes, prétendues eunuques puissent être accusées d'avoir procréé : un eunuque «moral» peut succomber à la tentation.

(161) Le travestissement féminin a été vu comme l'équivalent de la castration masculine (PATLAGEAN, *Femme*, p. 598). Notons qu'il existe deux catégories différentes d'eunuques : ceux qui subissent l'ablation des testicules après la puberté et l'apparition des caractères virils, peuvent encore pratiquer l'activité sexuelle (cf. *Virginitate*, LXI, 796C). Les vrais eunuques sont castrés tout enfants ; chez certains, ni caractères virils (barbe, mue de la voix), ni désir sexuel n'apparaîtront (ROUSSELLE, *Porneia*, pp. 158-162 ; cf. PATLAGEAN, *Femme*, p. 606).

(162) *H.E.* III, 31, 3 ; V, 24, 2 ; 5.

(163) C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Macerata*, II (Rome 1969), p. 23.

(164) P. F. BÉATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (sec. I-II)*, dans *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, éd. R. CANTALAMESSA, Milan 1976, pp. 10-13 ; LAMPE, *Lexikon*, p. 572 : le terme «eunuque» peut désigner métaphoriquement quelqu'un qui n'a pas de relations sexuelles féminines (R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*, Gembloux 1970, p. 5 [Recherches et synthèses, section d'histoire, IV]). Mais un père de Scété déclare qu'Hilaria, comme eunuque, est la seule à pouvoir prendre une femme dans sa cellule (*Hil.* p. 78)]. Il semble donc qu'il s'agisse ici du sens propre.

(165) Cf. LAMPE, *Lexikon*, p. 571. Dans *Apol.* p. 155, 8-9, la sainte est accompagné d'un eunuque et d'un vieillard, deux êtres masculins dépourvus de virilité sexuelle ; de même Eugenia est entourée de deux eunuques (*Eug.* X, col. 620D) ; cf. ANSON, *Transvestite*, p. 27.

(166) *Banquet* I, 1, 7-9 ; II, 7, 37-39 ; cf. *Strom.* III, 1, 4, 3 ; 12, 79, 5 ; cf. P. NAGEL, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirch under Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966, pp. 48-50 [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature, 95].

(167) *Banquet* II, 7, 33-37 ; VII, 9, 10-11 ; VIII, 2, 25-28.

(168) *Mt.* XIX, 12.

D'ailleurs, la fausse calomnie sert aussi, selon nous, outre le désir de martyre spirituel dont nous avons parlé, la volonté d'asexualisation des saintes : après la perte de la beauté qui suscite le désir (169), elle leur permet de se débarrasser d'un autre trait, peut-être plus essentiel encore : la sexualité, symbolisée par la maternité.

Accusée d'avoir eu des relations avec la fille d'un aubergiste (170), Marina est contrainte de recueillr l'enfant dont elle est sensée être le père et qui lui procure du désagrément (171) ; elle supporte cette charge jusqu'à sa mort. Theodora fait de même (172), à cela près que la prétendue victime est mariée et fille d'higoumène (173) ; rappelons que c'est aussi pour cause de fornication qu'elle a quitté son mari. Déguisée en homme pour expier son péché, sa pénitence consiste à supporter une faute non commise, mais dans un domaine où elle n'est cependant pas tout à fait innocente — en tant que femme. Sa sexualité l'a perdue ; c'est elle qu'elle doit vaincre pour obtenir le pardon total (174).

De même, plus loin (175), l'abbé, après l'avoir laissée revenir au monastère, lui dit qu'elle ne pourra plus en sortir pour ne plus être trompée. Or, c'est aussi en se laissant tromper — par une femme (176) ! — caractéristique typiquement féminine, qu'elle a forniqué (177). La remarque de l'abbé a donc une double portée ; en même temps, l'épisode fait la preuve de sa sainteté et de la perte de sa féminité, puisque ce sont en fait l'abbé et tous les moines, c'est-à-dire des hommes qui ont été trompés, et même doublement : à propos du sexe même de Theodora et de sa fausse culpabilité. Une fois de plus, la hiérarchie des sexes se trouve bouleversée.

Cas extrêmes, les exemples de ces deux saintes sont capitaux pour nous permettre de mieux saisir toute la portée du thème de la fausse accusation. Établies parmi les moines, un symbole supplémentaire de parfait union sexuelle (178) dans l'ascèse (179), les travesties, vierges

(169) *Eug.* XIX, col. 629C ; *Marina* IX (mais son nom a seulement servi d'alibi au vrai coupable, même si sa beauté a aussi été évoquée) ; *Sus.* VI, p. 155B.
(170) *Marina* IX, 67-69.
(171) *Marina* XIII ; XIV, 106-108 ; XVII, 129-131.
(172) *Theod.* 182-185, p. 36.
(173) *Theod.* 163-173, p. 35.
(174) *Theod.* 307-308, p. 43 (cf. *Theod.* 178, p. 36).
(175) *Theod.* 254, p. 40.
(176) *Theod.* 13, p. 26.
(177) *Theod.* 13-16, p. 26.
(178) Cf. déjà *Strom.* III, 92, 2.
(179) SIMPSON, *Women*, p. 44 ; cf. déjà *Év. Thom.* 4 ; 11 ; 22 (MEYER, *Mary*,

parfaites, eunuques parfaits, parfaitement viriles et vainqueurs de la sexualité, sont triplement héritières du royaume des cieux et rassemblent en elles tous les critères de la vraie vie angélique.

Travestissement et ξενιτεία

La plupart des travesties quittent physiquement leur famille et leur patrie. Le voyage, court ou long, déjà présent chez Thècle ([180]), symbolise un profond changement dans la vie de la sainte ([181]) puisqu'il les mène à la vie monastique ([182]) ou même à la mort ([183]). Le thème de l'exil et de l'étrangeté au monde (*ξενιτεία*) est d'ailleurs clairement exprimé chez Eusèbia ([184]), qui se surnomme «Étrangère» ([185]).

Pour les travesties — cet aspect vient tout naturellement encadrer ce qui a été dit plus haut sur la perte de féminité et l'asexualisation — la *ξενιτεία* prend une dimension supplémentaire : non seulement elles ont quitté leur famille et leur patrie, mais elles sont même étrangères à leur propre sexe ([186]).

Législation ecclésiastique et travestissement

Après avoir envisagé les aspects symboliques du travestissement, il est temps d'examiner l'attitude des autorités face à cette forme de

pp. 559-560) ; 106 (MEEKS, *Androgyne*, pp. 193-196). Par la vie ascétique, les êtres peuvent déjà participer à la vie angélique et céleste en renonçant à tout ce qui naît des sens, afin d'obtenir les fiançailles du Christ et l'immortalité [SCHÜSSLER, *Mémoire*, p. 389 ; cette idée, présente dans le NT (*Mt.* XIX, 12), les *Apocryphes* (*Act. Pet. et Andr.* 8 et 13 ; *Act. Phil.* 46 et 51) et chez Méthode (par ex. *Banquet* I, 1, 7-9 ; VI, 5, 9 et 15-17 ; IX, 5, 1-7) paraîtra souvent dans les *Vies* (par ex. *Macr.* X, 13-21 ; GIANNARELLI, *Tipologia*, p. 14) et connaît un certain succès surtout au IV^e^ s. avec la paix de Constantin (G. H. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, Indiana 1973, pp. 78 et 81 (cité TAVARD, *Woman*)] ; cf. CAMELOT, *Traités*, pp. 273-274 ; PATLAGEAN, *Femme*, pp. 616-617)].

(180) *Act. Th.* XXVI, p. 253, 10-11 ; XL, p. 266, 4 ; XLII, p. 268, 1.

(181) WALSH, *Mary of Egypt*, p. 1386.

(182) Par ex. *Apol.* p. 153, 3-5 ; 155, 9 (cf. *Apol.* p. 153, 7-8 et 10-11) ; *Élis.* V, 1-2 ; *Eupr.* V, 9-12 ; *Eus.* VII, 1-5 ; *Eust. et Sop.* II-III, p. 218A-B ; *Hil.* p. 72 ; *Marie Ég.* II, 20, col. 3712C ; *Matr.* XI, p. 796B ; *Mél. anc.* 1, p. 222, 8-10.

(183) *Élis.* IX, 3 ; à l'aller, la *Vie* ne parle pas de navire, mais seulement de son départ (*Élis.* VIII, 8-10).

(184) Par ex. *Eus.* V, 10-11 ; VIII, 15 et 18 ; XII, 9, 11 et 14 ; XIV, 16 et 21.

(185) *Eus.* VII, 18 (cf. *Eust. et Sop.* III, p. 218B ; *Élis.* B V, 105 ; *Hil.* p. 73).

(186) «Changer d'habit», c'est aussi, métaphoriquement, changer de mode de vie (MEEKS, *Androgyne*, p. 184), l'habit symbolisant le corps sexué (*Év. Thom.* 37 ; PATLAGEAN, *Femme*, p. 608).

sainteté. Leurs réactions, disons-le tout de suite, sont unanimement négatives.

Au IVe s., on assiste en effet à un développement de pratiques ascétiques non conventionnelles (187) : en Asie Mineure, Eustathe de Sébaste, un chrétien adepte de théories hérétiques et apocryphes (188), nie les structures sociales, familiales et religieuses et renverse l'ordre établi en proclamant l'égalité des sexes et en revêtant ses disciples masculins et féminins du même habit (189), pratiques que prône également un grand nombre d'hérésies, notamment les Manichéens (189bis).

Les réactions officielles trahissent les oppositions que ces modèles ascétiques ont dû susciter chez les chrétiens plus traditionnels.

Les autorités religieuses vont condamner le travestissement féminin en se basant sur la défense biblique faite en *Deutéronome* XXII, 5, de s'habiller comme les personnes de l'autre sexe. Dans les années 350 (190), un concile tenu à Gangres (191), dans la Turquie actuelle, attaque directement le travestissement féminin et la coupe des cheveux des femmes, en condamnant Eustathe et ses disciples.

Dans ce concile, deux groupes de canons concernent directement notre sujet :

1) les uns visent les femmes qui quittent leur époux (192) ou leurs

(187) Au IVe s., ces traits se retrouvent dans un grand nombre d'hérésies (PATLAGEAN, *Pauvreté*, pp. 130 et 134 ; cf. BROWN, *Body*, p. 245).

(188) Cf. H. SARADI-MENDOLOVICI, *L'«Infirmitas sexus» présumée de la moniale byzantine : doctrine ascétique et pratique juridique*, dans *Les femmes et le monachisme byzantin. Actes du Symposium d'Athènes (1988)*, éd. J. Y. PERREAULT, Athènes 1991, p. 94 [Publications de l'Institut Canadien d'Archéologie à Athènes, 1] (cité SARADI, *Infirmitas*)], p. 93. Dès les origines, les hérétiques nient les structures sociales, familiales et religieuses et renversent l'ordre établi en proclamant l'égalité des sexes.

(189) BROWN, *Body*, pp. 288-289 ; cf. É. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Paris-La Haye 1977, p. 137 [Civilisations et Sociétés, 48] (cité PATLAGEAN, *Pauvreté*).

(189bis) V. DROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, 1995, pp. 221-225 (221-223) [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantia Upsaliensia, 3].

(190) En 350 (CLARK, *Women*, p. 117) ou 341 [J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IVe s. en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme*, dans *StP* II : *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955*, 2, ed. by K. ALAND, F. L. CROSS, Berlin 1957, p. 401 (cité GRIBOMONT, *Gangres*)].

(191) Sur les causes du concile : *Ibid.*, pp. 400-407. Le concile occidental de Ver au VIIIe s. y fera d'ailleurs allusion (nous remercions Monsieur J.-M. Sansterre d'avoir attiré notre attention sur cette mention).

(192) *Gangr.* 14.

enfants ([193]) par mépris du mariage ([194]) et les enfants qui abandonnent leurs parents sans les honorer ([195]) ;

2) les autres concernent les femmes qui portent des habits d'hommes ([196]) et se coupent les cheveux «sous prétexte d'ascèse» ([197]).

Les autorités impériales vont elles aussi tenter d'endiguer l'engouement de certains chrétiens pour ces formes ascétiques extrêmes : Théodose Ier, dans les années 390, condamne plusieurs fois les Manichéens ([198]) et interdit aux ecclésiastiques de recevoir des femmes aux cheveux coupés et à celles-ci, de participer aux Saints Mystères ([199]).

Virginité et refus du mariage

Le nombre de canons conciliaires, somme toute assez imprécis, qui concernent le mariage souligne l'ambiguïté des attitudes des pères à son sujet et la difficulté de concilier ardeur ascétique et conventions sociales.

Comme Paul ([200]), les pères des IVe et Ve s. ne condamnent jamais totalement le mariage ([201]), même dans les traités consacrés à la virginité ([202]). On peut allier mariage et chasteté ([203]), et même mariage et virginité ([204]). Pour Camelot ([205]), les attaques contre le mariage ne sont que des *topoi* classiques, antérieurs au christianisme.

(193) En ce qui concerne l'abandon des enfants, les hommes sont visés comme les femmes (*Gangr.* 15).

(194) Les hommes qui méprisent le mariage sont également concernés (*Gangr.* 1 ; 9 ; 10).

(195) *Gangr.* 16.

(196) *Gangr.* 13.

(197) *Gangr.* 17.

(198) *CTh* XVI, 5, 7, 3 ; 5, 64 ; 5, 91, 1 (cf. déjà XVI, 5, 3 ; v. GRIBOMONT, *Gangres*, p. 414).

(199) *CTh* XVI, 2, 27, 1 ; cf. CLARK, *Women*, p. 117.

(200) Paul n'a jamais condamné mariage ou sexualité (1 *Co.* VII ; cf. H. MOXNES, *Social Integration and the Problem of Gender in St. Paul's Letters*, dans *StTh.*, 43, 1 (1989), pp. 108-111) mais dans les *Actes*, son discours loue surtout la chasteté (*Act. Th.* V, pp. 238-239 et VI, p. 240, 2-3 ; cf. *Th.*, n. 1 p. 177).

(201) CAMELOT, *Traités*, p. 279 ; T. H. C. VAN EIJK, *Marriage and Virginity, Death and Immortality*, dans *Epektasis : Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, éd. J. FONTAINE, Ch. KANNENGIESSER, pp. 220-222 (cité EIJK, *Marriage*).

(202) Par ex. *Banquet* II ; *Virg.* VII et VIII, 3-6 ; *Virgin.* II, 2, 22-34 ; VIII-X ; LXXV 1, 19-22.

(203) *Euphr.* IV, 19-20 ; cf. *Pour Ol.* 15-19 et 86.

(204) *Gorg.* VIII, col. 797A ; *Nonna* IX, col. 996B ; sur le mariage non consommé, volontaire ou dû à la mort prématurée du mari cf. *Magn.* 1, p. 278, 5-7 ; *Ol.* II, 3-15 ; *H.L.* 8, 2, p. 42, 9-13 ; *Prat.* CVIII, col. 2969C ; dans *Bas.* IV, 10-3, Dieu

Cependant, il ne faut sans doute pas mésestimer la réelle valeur de ces critiques et tenir compte du contexte social des louanges de la vie conjugale. La conversion d'une femme au christianisme est souvent vue comme un rejet de la religion et des valeurs sociales ancestrales (206). Les conflits familiaux que suscite le choix de la virginité par des adolescents des deux sexes, parfois très jeunes, tels qu'ils nous apparaissent dans les textes hagiographiques à travers toute notre période (207), expliquent en partie la prudence des pères face au mariage (208).

Cette opposition familiale s'explique assez facilement si l'on songe au rôle économique du mariage (209) et se trouve renforcée par le fait que les saintes sont souvent riches (210) et de haute naissance (211), car le choix de l'ascèse ne doit pas venir d'une nécessité (212). En outre, les regrets des parents (213) s'expliquent d'autant mieux que certaines saintes naissent après une longue stérilité (214) et suite à une annonce divine (215).

Tous ces facteurs forcent les pères à concilier désir de virginité et mariage.

lui-même conseille le mariage virginal, plus loin (VIII, 7) appelé «totale union divine» (mais dans *Syncl.* XXIII, col. 1501A, il est qualifié de folie).

(205) *Traités*, pp. 280-281.

(206) Par ex. *Eug.* XXXI, col. 645A ; *Th.* VI, 51 et 77 ; XII, 16-17 ; cf. *Th.* (intr.), p. 37 ; A. CUNNINGHAM, *Preaching in the Patristic Age*, dans *Studies in Honor of W. J. Burghardt*, éd. D. HUNTER, New York 1989, p. 65.

(207) *Th.* VII, 65-67 ; *Virgin.* XVII, 4, 53-57 ; XIX, 1, 1-5 et 12-13 ; 2, 14-18 ; *Hom. Gen.* LIX, 3, col. 518 ; XXI, 4, col. 180 ; même idée chez les non chrétiens (*Th.* VI, 16-17 ; XI, 26-28 ; *Gol.* VII-VIII).

(208) Par ex. *Apol.* p. 153, 1-2 ; *Eus.* III, 9-13 ; *Macr.* V, 5-8 ; *Magn.* 1, p. 278, 5-6 ; *Matr.* III, p. 791D-E ; *Mél.* I, 4-7 ; VI, 15-23 ; *Ol.* III, 9-14 ; *Syncl.* IX, col. 1492A ; cf. déjà *Perp.* III, 3 ; V ; VI, 5.

(209) Cf. GATIER, *Femmes*, pp. 175-176 ; BEAUCAMP, *Statut* II, p. 115.

(210) *Anast.* p. 53, 2-3 ; *Apol.* p. 153, 18 ; *ATh.* p. 370, 6 ; *Cand. et Gél.* 1, p. 254, 7 ; *Euphr.* VII, 39-42 ; *Eus.* II, 1-2 ; *Mél. anc.* A 1, p. 246, 5-2, 11 ; *Th.* IV, 21-25 ; *Theod.* 3, p. 25.

(211) *Apol.* p. 152, 1-4 ; *Élis.* IV, 32-36 (cf. *Élis.* B III) ; *Eupr.* I, 2-3 ; *Eust. et Sop.* III, p. 218A-B ; *Gol.* III, 3-5 ; *Magn.* 1, p. 278, 4 ; *Mél.* I, 1-2 ; *Ol.* III, 3-10 (cf. déjà *Act. Th.* XXVII, p. 255, 2 ; *Act. Thom.* LXXXII, p. 197, 12-13).

(212) PATLAGEAN, *Pauvreté*, pp. 129-130 ; *Hagiographie*, p. 109 ; cf. à ce propos *Syncl.* LXXIII, col. 1529A-D. Le choix de la pauvreté est plus pénible — et plus méritoire — pour un riche (cf. *Lettres Ol.* VIII, 8b, 15-20 ; X, 8c, 22-26).

(213) C'est en effet un devoir pour un père de marier sa fille (*C.A.* IV, 11, 6 ; *Nov.* CXV, 3, 11, 20-27).

(214) *Euphr.* I, 11-12 ; II, 7-10.

(215) *Élis.* III, 37-38 ; IV, 1-3 (cf. *Élis.* B IV, 79-90).

D'une part, Dieu a donné aux hommes le mariage pour lutter contre la fornication (216) : la louange du mariage sert alors à glorifier la virginité (217), qui offre aux femmes la possibilité de s'élever vers la nature divine (218) : la mort du mari — et même des enfants (219) — est vue comme une délivrance divine (220). Autant — sinon plus — affaire d'âme (221) que de corps (222), la virginité est la condition de loin préférable (223) symbolisant l'état d'avant la chute (224), alors que le mariage

(216) *Macr.* II, 8-20 ; *Ol.* III, 6-7 ; *Lettres Ol.* VIII, 7b, 24-27 ; cf. *Cohab.* I, 45-52 ; XI, 37-40.

(217) CLOKE, *Female Man*, p. 51 ; cf. PATLAGEAN, *Pauvreté*, p. 129.

(218) Par ex. *Macr.* XI, 35 ; 40-45 ; XVIII, 10-11 ; *Mél.* XXXIX, 12-15 ; *Lettres Ol.* VIII, 5b, 1 ; 6d ; *Syncl.* XIII, col. 1493B ; XLIV, col. 1513B. La plupart des pères des IV^e^ et V^e^ s. admettent la parité sexuelle morale en Christ (*Mél.* XII, 18-20 ; *Virginit.* X, col. 264A ; *Reg.* CCCIX, col. 1304A ; cf. déjà *Péd.* I, 10-11). Dieu a créé hommes et femmes à son image (*Hom. op.* XVI-XVII, col. 177D-92A ; *Orig. H.* I, 18, 7-8). L'élément divin qui habite la femme est son âme rationnelle (*Anim.* col. 89C-92A ; col. 105A-B), identique pour les deux sexes (cf. déjà *Strom.* IV, 8, 60, 1) ; la naturelle faiblesse féminine [*Domn.* III, 2 ; *Gol.* XIV, 22-23 ; *Mar. et Cyra* I, 4 ; *Marie Ég.* II, 12D ; *Matr.* V, p. 793B ; cf. déjà *Péd.* II, 107, 2 ; 1 ; cf. U. MATTIOLI, *La donna nel pensiero patristico*, dans *Atti del convegno nazionale di studi su «La donna nel mondo antico», Torino 21-23 aprile 1986*, éd. U. RENATO, Turin 1987, nn. 14-15 p. 228 (biblio.) (cité MATTIOLI, *Donna*)] ne peut excuser ni erreurs spirituelles (*Orig. H.* 18, 9-10 ; *H.L.* XLI, 1, p. 210, 3-4 ; CLARK, *Women*, p. 121) ni manque de vertus (*Dom.* V, 8-9 ; *Élis.* I, 3-4 ; *H.L.* XLI, 1, p. 210, 4 ; *Ascet.* III, col. 624D-625A ; cf. déjà *Strom.* III, 93, 3).

(219) *Matr.* X, p. 795B-C ; *Mél. anc.* A, 2, p. 246, 11-14 (cf. 3, p. 246, 15-17).

(220) *Ath.* p. 372, 23-24 ; *Magn.* 2, p. 278, 7-8 ; cf. *Matr.* XXXI, p. 804E ; *Sur Mél.* 3, p. 264, 18-20 ; *Ol.* II, 9-15 ; III, 15-21 (cf. 1-3) ; *Sus.* III, p. 154E ; *Syncl.* LXXV, col. 1532B ; LXXVIII, col. 1533A.

(221) Cf. *Eug.* X, col. 620D.

(222) *Lettres Ol.* VIII, 4a, 8-10 ; *Syncl.* XXIV, col. 1501B ; XCII, col. 1544D-5A ; *Virgin.* VII, 1, 3 - 2, 18. Une veuve et une épouse pieuse peuvent être appelées vierges (*Magn.* 1, p. 278, 4-5 ; *Lettres Ol.* VIII, 4a, 1-10 ; cf. R. R. RUETHER, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*, dans *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, éd. R. R. RUETHER, E. MCLAUGHLIN, New York 1979, p. 177). Pour Palladius, les femmes parfaitement vertueuses sont des vierges ou des veuves (*H.L.* XLI, 1, p. 210, 5-6).

(223) *Lettres Ol.* VIII, 7a, 1 ; *Syncl.* XLI, col. 1512B ; *Virg.* I, 9-11 ; XIII, 3, 5-8 ; *Virgin.* X, 3, 22-25 ; *Banquet*, I, 1, 21-22 ; CASTELLI, *Virginity*, pp. 68-70. En effet, c'est le Christ qui a introduit l'idéal de virginité dans le monde [*Mt.* XIX, 12 ; E. A. CLARK, *Sexual Politics in the Writings of John Chrysostom*, dans *AThR*, 59, 1 (1977), p. 4 (cité CLARK, *Politics*)]. Quelque soit le respect que les pères portent au mariage, la virginité reste préférable (*Ol.* XVII, 31-32 ; *Pél.* X, 62 et 68 ; *Hist. des moines* 5, 3-5 ; *Disc.* XXXVII, 10, 1-2) car elle représente le mariage par excellence, celui de l'être saint [il peut s'agir aussi d'un homme (*Virg.* III, 8, 19-25 ; *Virgin.* I, 1, 8-13 ; *Disc.* XXXVII, 10, 11)] avec le Christ (par ex. *Macr.* XX, 25-27 ; *Marie Ant.* III, p. 270, 16-25 ; *Syncl.* XXI, col. 1500A ; *Hist. des solit.* 263, p. 369 ; *Anach.* C, p. 414),

est associé à la mort (225). Cependant, la virginité doit demeurer un choix (226) : elle réclame trop d'efforts pour être imposée (227).

D'autre part, pour éviter des reproches d'encratisme trop sévère, pouvant mener à des accusations d'hérésie (228), les pères affirment que le mariage unique, porteur de la sainteté et de la simplicité du paradis, est béni par Dieu et ne peut être rejeté par les hommes (229). En même

qui est le seul maître et protecteur de la vierge (JOUBERT, *Virginité*, p. 117 ; *Disc.* XXXVIII, 10-12). Ce thème, très fréquent dès les *Actes apocryphes* [R. S. KRAEMER, *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity*, dans *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, 6, 2 (1980), pp. 303 et 306 (cité KRAEMER, *Conversion*)] et dans l'hagiographie, s'est développé dans des groupes hérétiques avec le rite de la «chambre nuptiale», mariage spirituel entre Dieu et initié, homme ou femme, mis en rapport avec la vie solitaire (*Év. Thom.* 75 et 104 ; MEEKS, *Androgyne*, p. 189 ; MEYER, *Mary*, pp. 557-558). La relation privilégiée entre Dieu et la vierge est fréquente dans les textes (par ex. *Apol.* p. 160, 12 ; *Domn.* I, 1-2 ; XVII, 23 ; *Élis.* IV, 28-29 ; *Eug.* XXXIV, col. 648C ; *Euphr.* VI, 16 ; *Eupr.* VIII, 9 ; X, 16). *Νυμφών* (LAMPE, *Lexikon*, p. 930) est utilisé dans ce sens par les hérétiques gnostiques disciples de Marc, au IIe s. (*Hér.* I, 13, 3, 37) et apparaît dans les *Vies*, par ex. *Eus.* XIV, 10 et 23-24 ; *Eust. et Sop.* II, p. 217F ; *Gorg.* XIV, col. 805C ; *Mar. et Cyra* VI, 7 ; *Marie Abr.* IV, 15 ; *Mél.* I, 3 ; XXXII, 1 (cf. *Apol.* p. 153, 5 ; *Domn.* V, 4) ; *Lettres Ol.* VIII, 3d, 66-67 ; *Pél.* XXXV, 257 ; *Syncl.* VII, col. 1489C ; *Theod.* 246, p. 42.

(224) Elle annonce la parousie et anticipe le royaume céleste (*Virgin.* XI, 1, 10-12, 19 ; *Hom. op.* XVII, col. 188C-D ; *Lettres Ol.* VIII, 6d, 45-48). Ce thème de la chasteté et de la virginité comme sources de pureté existe déjà dans des courants païens (*Is.* 351F ; *Cés.* 317C ; cf. CLARK, *Women*, p. 29).

(225) *Élis.* I, 9-10 ; *Laud. Th.* col. 747-748 ; *Virg.* III, 8, 13-25. Le mariage est lié à la procréation (cf. le paganisme : *Th.* VI, 16-17 ; 49-51 ; 68-69 ; XI, 28-31), qui fournit des éléments à la mort (cf. *Euphr.* VIII, 23-24 ; *Eus.* VI, 10 ; *Prat.* CXXXV, col. 3000A ; *Virgin.* XIV, 6) ; il cessera avec la résurrection des morts (MATTIOLI, *Aspetti*, p. 122). La virginité est le seul moyen d'échapper à la faute originelle (*Syncl.* XC, col. 1544A), d'obtenir la vie éternelle (*Ol.* III, 19-20 ; CLARK, *Jerome*, pp. 18-19 ; CASTELLI, *Virginity*, pp. 70 et 77-78) et de fuir les désagréments du mariage (*Lettres Ol.* X, 3a, 12-18 ; *Syncl.* XLII, col. 1512C-D ; *Banquet* X, 4, 18-9 ; *Virg.* I et III ; *Virgin.* II, 2, 19-22 ; XI, 2 ; XXVI ; XXX ; XLIV ; LXXIII ; *Cohab.* I, 48-50 et 56-58 ; *Laud. Th.* col. 747).

(226) *Virgin.* IX, 2, 14-20 ; XVII, 5, 58-60 ; *Virginitate*, LVI, col. 781B ; *Th.* VII, 58-65.

(227) *Lettres Ol.* VIII, 7a ; *Virgin.* XXXIV, 7, 100-101 ; cf. aussi *Lettres Ol.* VIII, 9a, 7-9. Malgré ces conseils, beaucoup d'enfants sont consacrés par leurs parents à la virginité (*Cand. et Gél.* 1, 4-6 ; *Marie Ant.* I, p. 261, 8-11 ; *Mél.* I, 26-28 ; *Lettres* CXC, 18, 32-48).

(228) MATTIOLI, *Aspetti*, pp. 137-140 ; CLOKE, *Female Man*, p. 40.

(229) CASTELLI, *Virginity*, p. 68 ; LELOIR, *Désert*, pp. 151-153 (cf. J. LAGRAND, *How was the Virgin Mary «like a Man»? A Note on Mt. i 18b and Related Syriac Christian Texts*, dans *Novum Testamentum*, 22, 2 (1980), p. 107 ; GUILLAUMONT, *Célibat*, p. 94). Ce thème du mariage unique (*Macr.* V, 8-15) et l'exigence de pudeur, de discrétion, de silence et de modestie féminines chrétiennes, sont déjà les qualités

temps, il assure, par la descendance, une sorte d'immortalité terrestre compensant la perte de l'immortalité céleste (230).

Aux IIIe et IVe s. (231), *D.A.* et *C.A.* I, 8 citent les devoirs de la femme face à son époux : vénération, crainte, amour, voile pour cacher sa beauté, bonne épouse et bonne mère ; tout au long de la période envisagée, les pères vont louer ces qualités chez l'épouse (232). En même temps, ces caractéristiques leur permettent de la rapprocher du modèle par excellence — celui de la femme chaste et continente. Les deux images vont se superposer l'une à l'autre : louant l'épouse idéale, les pères louent la parfaite piété et pureté féminine, qui sont aussi celles de la vierge parfaite (233).

Travestissement et coupe de cheveux

Le souci des pères et des empereurs d'envisager ce problème donne, à notre avis, une réalité historique et sociale aux exemples idéalisés

idéales de l'épouse *univira* classique (*Préc. conj.* 139C et 141-142 ; *Quaest. rom.* 279F ; cf. GIANNARELLI, *Tipologia*, p. 4). À ce point de vue, il n'y a pas de rupture entre la société païenne et la société chrétienne à partir de Constantin (Cl. MORESCHINI, *La donna nell' antica poesia cristiana*, dans *Atti del convegno nazionala di studi su «La donna nel mondo antico», Torino 21-23 aprile 1986*, éd. U. RENATO, Turin 1987, pp. 243-244).

(230) *Ath.* p. 371, 5-6 ; *Mél.* I, 24-26 ; *Pour Ol.* 90-94 ; *Virgin.* X, 1-2 ; VIII, 1, 8-14 ; *Disc.* XXXVII, 10, 6-7 ; cf. EIJK, *Marriage*, pp. 227-235 ; GUILLAUMONT, *Célibat*, pp. 96-98 ; cf. aussi *Euphr.* VII, 45-46 ; *Eus.* II, 10-11 ; *Th.* XI, 31-32. Cette idée existe aussi dans le paganisme (par ex. *Act. Th.* XIV, 4-6 ; *Th.* V, 36-41 ; VII, 67-77 ; *Virg.* XII, 4, 23 ; *Hom. op.* XVII, col. 188B).

(231) R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église*, Gembloux 1972 [Recherches et synthèses, section d'histoire, IV], p. 27 et n. 1, p. 64.

(232) *Gorg.* V, col. 793C ; *Nonna* VIII, col. 993B ; *Pour Ol.* 12-14 ; 20-34.

(233) Sur les épouses «idéales», v. par ex. *Gorg.* IV-V, col. 793C ; *Nonna* XI, col. 997C (v. aussi *Virgin.* XV, 1, 4-10) ; *Orat. Nonna* II, col. 103, 4-6 ; *Carm. Nonna* XI, 68-92 et 424-449. Dans tous ces passages, l'union charnelle est évoquée très discrètement (cf. *Euphr.* VI, 11-15 ; VII, 48-49 ; *Pour Ol.* 20-34 ; *Ol.* II, 10-11 ; *Sur Ol.* 1, p. 252, 5-7 ; *Plac.* col. 881C-D ; col. 884B ; *Prat.* CLXXXIX, col. 3068A-3069B ; *H.L.* LXIII, pp. 268-272 ; LXIV, p. 272, 1-10). Toutes ces femmes sont des épouses fortes, dans un ménage sain (HARRISON, *Female*, p. 455) mais respectent les convenances dues à leur sexe et sont pieuses et charitables, ce qui est la principale cause de louange (*Gorg.* VIII, col. 995B). Elles ont un rôle à tenir dans la haute société [*Gorg.* V, col. 796 (cf. *Nonna* XI, 997C) ; *Nonna* VII-VIII, col. 993A-994A (cf. VII, col. 992D-993A ; *Gorg.* IX, col. 797D) ; *Épith. Nonna* XCII, 1-2)] et sont vues comme le modèle des épouses. C'est dans cette optique que s'inscrit leur virilité (*Nonna* XXII, col. 1012A ; *Carm. Nonna* XI, 60), qui leur permet même de surpasser les hommes [*Gorg.* VIII, col. 797A ; *Disc.* XXXVII, 10, 1-2 ; J. LAPORTE, *The Role of Women in the Early Christianity*, New York 1982, p. 103 [StWR, 7] (cité LAPORTE, *Women*) ; JOUBERT, *Virginité*, p. 126).

des *Vies*, au-delà de l'édification hagiographique. Rappelons l'attitude de Synclétique, sans doute contemporaine de Gangres.

La coiffure des moniales est envisagée à plusieurs reprises dans les règlements officiels. Le concile de Nicée prescrit, pour hommes et femmes, la tonsure en couronne, qui établit la différence avec les laïcs. Vers 340, on tond les femmes de Tabenessi, mais elles portent la cuculle (234), selon l'ordre de Paul (235). De même, Athanase conseille aux vierges de se couper les cheveux mais de garder le voile devant les hommes (236).

Ces précautions s'expliquent encore une fois par l'opposition ambivalente entre la situation de la femme sur terre et au ciel. L'union des sexes est acceptable, mais pour ceux qui ont pénétré dans le royaume des anges (237) ; quant à nous, nous sommes toujours sous les lois du monde : une telle égalité ne saurait exister (238).

Orthodoxie des travesties?

Il faut à présent tenter de concilier dans nos récits les louanges adressées aux saintes (239) et innérentes au texte hagiographique, avec la description qui y est faite d'un comportement interdit par l'Écriture (240) et les ordonnances conciliaires, critiqué chez Eustathe et les

(234) *H.L.* XXXIV, 1, p. 164, 9 ; ici, la coupe de cheveux serait un signe du renoncement au monde ; chez les disciples d'Eustathe, elle symboliserait le rejet de l'autorité masculine [C. J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, 1, 2, Paris, 1907, p. 1040].

(235) ALBRECHT, *Makrina*, p. 183. VIZMANOS (*Virgenes*, p. 264 et n. 28) remarque que pour l'Église, la tonsure féminine est une forme de pénitence, ce qui explique qu'on l'ait utilisée dans les couvents. SARADI (*Infirmitas*, p. 91) justifie le rasage des têtes des moniales par le désir de supprimer les différences avec les hommes, ce qui rejoint la volonté relevée chez les travesties. Enfin des cheveux courts empêchent la propagation des poux (GATIER, *Femmes*, p. 174).

(236) *Virginit.* XI, col. 264B ; cf. †A. PASTORINO, *La condizione femminile nei padri della chiesa*, dans *Sponsa, mater, virgo. La donna nel mondo biblico e patristico*, Genève 1985, p. 117 [Publicazioni dell' Istituto di Filologia classica e medievale dell' Università de Genova, 92] ; VOGT, *Ascétisme*, p. 110 ; sur la symbolique de la tête sans voile, cf. par ex. *Dom.* II, 7-9 ; *Mar. et Cyra* IV, 4-8 ; *Mél.* XI, 24-37 ; *Pel.* VI ; *Hist. des solit.* 43, p. 174 ; v. aussi *Adv. mul.* 5.

(237) *Hom. Ps.* CXIV, 5, col. 492C ; *Fem.* I, 2, 5 (cf. CLARK, *Jerome*, pp. 14-15).

(238) *Epist.* CLXX, col. 709-710 ; *Hom.* V, 3, col. 488 ; cf. *Ther.* IX, 39-40 ; *Gorg.* IX, col. 797C-D.

(239) Là apparaît une preuve de la fluidité entre orthodoxie et hérésie dans les premiers siècles (PATLAGEAN, *Femme*, pp. 615-616) ; rappelons l'exemple de Synclétique, relevé plus haut.

(240) *Dt.* XXII, 5 (cf. KRAEMER, *Conversion*, p. 300).

hérétiques et qui aurait dû rendre anathèmes les travesties et leurs éventuels complices (241), que Théodose condamne comme les travesties elles-mêmes.

Pour nous, les auteurs sont bien conscients des tendances non conventionnelles de leurs récits (242). Même s'ils ne sont guère au fait des prescriptions conciliaires (243), il semble plus douteux qu'ils ignorent, sauf raisons particulières sur lesquelles nous reviendrons, les ordonnances impériales et surtout bibliques. Pour atténuer ces traits peu «orthodoxes», ils s'efforcent (244) de justifier l'acte de leur héroïne (245) dans ce qu'il a de plus condamnable : la fuite du mariage et de la famille et le travestissement lui-même (246).

(241) Souvent, la sainte reçoit une aide extérieure et des appuis pour exécuter son dessein (*Anast.* p. 53, 10-12 ; *Apol.* p. 155, 1-4 ; *Eug.* V, col. 613D ; *Euphr.* VI, 1-24 ; VII, 26-33 ; VIII, 38-40 ; *Eus.* III, 1-6 ; *Marina* IV, 25-28 ; *Pél.* XLIII, 299-303 ; *Sus.* IV, p. 154F ; *Syncl.* XI, col. 1492D).

(242) Pour PATLAGEAN (*Femme*, p. 610), les travesties peuvent agir en hommes, puisqu'elles passent pour des hommes. Mais comment justifier alors les saintes découvertes avant leur mort?

(243) Le concile de Gangres semble avoir peu marqué les contemporains (GRIBOMONT, *Gangres*, p. 403).

(244) Ces tentatives même sont significatives : le statut de la femme dans l'Église se définit en termes d'orthodoxie ou d'hérésie : tout bouleversement le concernant implique la transgression de l'ordre divin [*Adv. Haer.* XLIX, 1-2 ; LXXIX, 1-3 (surtout 2-3) et 7-8 ; *Virgin.* II, 2, 17-18 ; CLARK, *Politics*, pp. 3-4 ; BEAUCAMP, *Statut* II, p. 285 ; cf. déjà *Hér.* XLI, 5].

(245) Ces justifications seront surtout nécessaires pour les non solitaires (PATLAGEAN, *Femme*, p. 610). Pour CLARK (*Women*, p. 117), les cas de travestissement approuvés malgré Gangres et Théodose viennent de la solitude des saintes au désert où elles mènent la parfaite vie ascétique. Mais cela ne justifie pas les travesties vivant parmi des moines.

(246) Cette volonté des auteurs s'illustre parfaitement quand on met en évidence les différences entre la *Vie* de Thècle, datant du v^e^ s. avec ses *Actes* du II^e^ s. : la présence de Paul près de la vierge apparaît comme une conséquence de la volonté divine (*Th.* I, 31-36 ; cf. 52-53) ; dans les *Actes*, cette situation est fortuite (*Act. Th.* VII, p. 240, 6-10). Dieu lui-même apparaît sous les traits de Paul pour fortifier Thècle et par deux fois, contrairement à l'unique épisode des *Actes* (XXXIV, 3-4), le feu divin cache sa nudité (*Th.* XII, 38-51 et 57-60 ; XX, 43-44). En *Th.* XIII, 27-39, le credo de Thècle ressemble fort à une profession d'orthodoxie d'autant plus significative que nous sommes à l'époque des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine (Cf. aussi *Th.* XXVI, 2-30). Ses deux travestissements visent à éviter de susciter le désir par sa beauté, arguments absents des *Actes*. Lors des retrouvailles à Myra, la sainte n'annonce pas, comme dans les *Actes* (là, son acte est expliqué par une inspiration divine ; celle-ci apparaît plus comme un argument d'autorité catégorique que comme une réelle justification (*Act. Th.* XL, p. 266, 8-10) : «J'ai pris le bain» (*Act. Th.* XL, p. 266, 8). Ce sujet est passé sous silence, alors que Paul lui a promis le baptême au moment voulu (*Th.* XIV, 35-36. Dans *Th.* XXVII, 13, la sainte parle comme si Dieu lui-même l'avait

Quand on examine les justifications que les hagiographes nous donnent dans les *Vies*, on s'aperçoit que celles-ci sont de plus en plus développées au fil du temps et que leur intensité — ou leur absence — dépend souvent pour une bonne part des contraintes de l'époque de rédaction (247). Une évolution très nette se marque à ce point de vue entre les premiers textes concernant les travesties, nés à une époque qui ne se formalise pas encore de ces formes ascétiques peu traditionnelles, et les récits postérieurs, écrits après que des réactions négatives — illustrées par le concile de Gangres et les prescriptions théodosiennes — se soient produites face à des manifestations de ce type. C'est cette évolution que nous allons à présent tenter de mettre en évidence, avec l'appui des dates généralement attribuées aux rédactions des textes.

Le premier point, le rejet des liens familiaux, exprimé dans les *Vies* par la fuite, marquant la rupture avec toute l'existence antérieure (248), est généralement atténué plus ou moins identiquement (249) par tous les hagiographes : la sainte finit par se réconcilier avec sa famille qui admire sa vertu et son courage et reconnaît donc pleinement son acte. Cette reconnaissance a souvent lieu à la mort de l'héroïne, ce qui permet à la fois la mise en évidence de sa sainteté et la diffusion du récit (250).

Le travestissement, lui, va être justifié par les auteurs de façon beaucoup plus significative et ceci surtout sur deux tableaux : les signes — divins et autres — donnés pour confirmer le travestissement et le rôle de complices éventuels dans sa réalisation.

baptisée. Encore une fois, cet argument réduit sa «culpabilité»). Par contre, la *Vie* développe plus que les *Actes* la mission évangélique de Thècle, attribuée à la volonté de Dieu (*Th.* XXVI, 58-67 ; cf. *Act. Th.* XLI, p. 267, 6). DAGRON (*Th.* (intr.), pp. 38-39) justifie certaines modifications apportées à la *Vie* par rapport aux *Actes* par un manque de compréhension de l'auteur de la signification symbolique profonde de ceux-ci, mais reconnaît que l'hagiographe a débarrassé la *Vie* de ses traits les plus hérétiques (*Th.* (intr.), p. 34) ; à notre avis, c'est ce dernier point qui explique surtout les différences entre les deux récits.

(247) Quelque que soit la date de vie de la sainte - quand elle a existé — le récit dépend en dernier lieu uniquement de son auteur.

(248) DELCOURT, *Diane*, p. 12.

(249) Chez Marina et Athanasia, on a tenté de concilier ascèse et respect familial (DELCOURT, *Diane*, p. 12), ainsi que, d'une certaine façon, chez Theodora (*infra*, texte aux nn. 316-318).

(250) *Apol.* p. 159, 26-29 ; p. 160, 5-7 et 17-18 ; *Eug.* XXIII, col. 636A-B ; XXIV, col. 636C ; *Euphr.* XVII, 5-18 (cf. XVII, 14-8 ; *Hil.* p. 81) ; *Hil.* pp. 80-81. Chez Matrona seule la rupture est irréversible (*infra*, texte aux nn. 336-338).

Le premier texte chronologique concernant une sainte travestie vivant secrètement parmi des moines est celui d'Eugenia, dont nous ne possédons plus qu'une *Vie* grecque du x^e^, mais fidèle reflet d'une autre *Vie* grecque antérieure, elle-même traduction d'un texte latin aujourd'hui perdu mais sans doute proche de la sainte (251).

Celle-ci qui, selon sa *Vie*, aurait vécu de Commode à Gallien (252), se déguise en homme avec la complicité de deux eunuques (253), c'est-à-dire des laïcs sans autorité religieuse (254) et vient au monastère pour «rencontrer des chrétiens» et «par amour de Dieu» (255), arguments qui semblent annoncer le canon de Gangres, condamnant les femmes travesties «sous prétexte d'ascèse». La sainte ne parle pas de son désir d'échapper au mariage, bien qu'elle ait déjà écarté plusieurs candidats (256). Tout en reconnaissant l'interdiction des contacts féminins pour les moines, elle trouve tout naturel de se travestir pour résoudre le problème (257) et l'accueil que lui réserve Hélènus, qui la garde au monastère malgré son sexe qu'il connaît, semble aussi illustrer les interdictions à venir de Théodose sur les abbés recevant dans leurs murs des femmes travesties (258). Un seul signe — la rencontre avec Hélénus avant même d'atteindre le monastère — confirme la sainte dans son bon droit (259) ; notons en outre qu'après trois ans, à la mort du préfet du monastère (260), c'est Eugenia qui le remplace (261) ; malgré les scrupules orthodoxes de la sainte dûs à son sexe et que vient effacer l'approbation reçue de Dieu (262), ce rôle pour une femme (263) est tout-

(251) *Eug.* (intr.), pp. 178-180.

(252) *Eug.* I, col. 609C ; col. 641B.

(253) *Eug.* VI, col. 616B.

(254) Ils ont d'autant moins d'autorité sur elle qu'ils sont ses serviteurs (*Eug.* V, col. 613E).

(255) *Eug.* V, col. 613D ; X, col. 621A. Dieu lui-même présente ainsi l'acte d'Eugenia dans le songe qu'il envoie à Hélénus pour lui révéler son véritable sexe (*Eug.* IX, col. 620B).

(256) *Eug.* II, col. 612C-D ; le désir de fuir le mariage est cependant présent dans son projet (*Eug.* IX, col. 620B).

(257) *Eug.* V, col. 616A-B.

(258) Avant le concile, l'auteur n'a pas encore de raison de diminuer la responsabilité de l'abbé.

(259) *Eug.* VI, col. 616B.

(260) Cf. *Eug.* V, col. 616A.

(261) *Eug.* XV, col. 625B-C.

(262) *Eug.* XV, col. 625C.

(263) Même si elle passe pour un homme, Hélénus, l'abbé du monastère, connaît son véritable sexe.

à-fait contraire aux règles et rappelle bien des reproches adressés aux hérétiques (264).

De même, le texte de Susanna, rédigé vers le milieu du IVe (265) par un auteur sans doute contemporain (266) qui a très probablement été influencé par le récit d'Eugenia (267), ne donne ni complice ni cause à son travestissement, sinon «sauver son âme» (268) ; la rareté des signes venant justifier l'acte de la sainte (269) correspond bien à l'idée d'un hagiographe qui ne se sent guère obligé d'excuser les actes de son héroïne. Par contre, contrairement au cas d'Eugenia, l'abbé de Susanna ignore la vraie nature de la sainte quand il la reçoit au monastère : peut-être s'agit-il déjà là d'une marque de prudence de l'auteur pour ne pas rendre l'acte de l'abbé condamnable à un moment où des réactions hostiles, illustrées par le concile de Gangres, commencent à se manifester.

Cette tendance se précise encore chez Pélagie, qui a pu vivre à la fin du IVe ou au tout début du Ve s. En effet, deux points essentiels marquent une étape supplémentaire dans le contexte de la rédaction originale (270), sans doute contemporaine (271) : tout d'abord la sainte ne s'habille en homme «sous prétexte d'ascèse» ; l'auteur laisse croire qu'elle agit par pénitence et peut-être aussi, si l'on accepte ce qui a été dit plus haut, pour éviter des tentations éventuelles. En second lieu, c'est un évêque qui l'encourage dans son projet (272) ; le prestige d'un tel allié — même si l'auteur réduit sa responsabilité (273) — est une autre façon de justifier le choix de la sainte, au-dessus des lois humaines.

(264) Cf. *Contre. H.* I, 13, 2-3 ; AUBERT, *Diacres*, p. 74.

(265) La sainte a dû être martyrisée sous Julien [*Sus.* (intr.), pp. 152-153].

(266) *Sus* (intr.), pp. 152-153 et n. 1 p. 160.

(267) ANSON, *Transvestite*, p. 25.

(268) *Sus.* IV, p. 154F ; cf. IX, p. 157B.

(269) Un seul verset suffit à lui faire faire son choix (*Sus.* I, p. 153C).

(270) La sainte ne peut guère, à notre avis, être considérée comme l'archétype des travesties, ainsi que l'affirme BULLOUGH (*Transvestites*, p. 1384).

(271) *Pél.* I, 77.

(272) Bien sûr, Hélénus, qui accepte Eugenia tout en connaissant son sexe, est aussi un évêque (*Eug.* V, col. 613D). Mais il n'est pas l'instigateur de son acte comme Nonnos pour Pélagie. Il se contente de fermer les yeux, après que la sainte a en quelque sorte déjà prouvé son courage (*Eug.* X, col. 620D).

(273) Nonnos n'est pas cité comme instigateur au moment du départ de la sainte. En effet celui-ci, de la règle de Pachôme (*Pél.* II, p. 77, 12), aurait dû condamner ce dessein (DELCOURT, *Diane*, p. 29)]. Parfois, le crédit des complices (pouvant être des personnages importants, évêque ou grand saint) va justifier la sainte auprès des lecteurs [PATLAGEAN, *Femme*, p. 61] ; cependant, les auteurs vont aussi réduire et/ou justifier leur rôle, pour diminuer leur culpabilité.

Quand on continue à avancer dans le temps, on s'aperçoit que les justifications données aux actes des saintes vont fortement s'intensifier et se préciser en même temps qu'elles se diversifient. En outre, c'est particulièrement à cette époque que les auteurs, issus des milieux monastiques, vont explicitement justifier la fuite des saintes par le refus du mariage (274), un argument absent des textes antérieurs que nous venons d'évoquer.

En effet, au Ve s., des tensions s'élèvent entre clergé et partisans du monachisme, notamment lors des querelles religieuses nestorienne et monophysite, chacun des deux groupes désirant détenir la primauté sur l'autre (275). Rappelons à ce propos l'épisode de Marie l'Égyptienne, recevant le manteau de Zosime et l'interprétation que Walsh en a proposé. Si ce récit date bien des VIe/VIIe s. (276), ce détail vient soutenir, selon nous, les remarques faites à propos des récits hagiographiques contemporains.

Anastasia, dont le récit est sans doute contemporain de la sainte, au VIe s. (277), a d'abord été chassée par l'impératrice Theodora à Alexandrie où elle a fondé un monastère. Ce n'est que quand Justinien (278) retrouve sa trace qu'elle se rend à Scété (279) pour fuir ses avances (280). C'est avec la complicité de Daniel (281) qu'elle devient ermite ; seul le saint a des contacts avec elle (282), ce qui évite reconnaissance de son sexe et tentations. Nulle part il n'est dit qu'Anastasia a les cheveux courts et est habillée en homme (283) ; sur le point de mourir, elle prie le saint

(274) Même s'ils l'expliquent par une pénitence comme dans le cas de Theodora. Pour contourner les canons condamnant le travestissement «sous couvert d'ascèse», les auteurs vont justifier la fuite par le seul désir de virginité face au mariage, un argument auquel les lecteurs devaient être particulièrement sensibles et qui est déjà présent dans plusieurs *Passions* de martyres (cf. *supra*, n. 44).

(275) Brown, *Body*, pp. 326-327.

(276) Kunze, *Maria Aeg.*, pp. 20-22 ; Noret, *Marie Ég.*, p. 386 n. 3. *Prat.* CLXXI, col. 3049A-D serait une autre version du récit de Marie l'Égyptienne.

(277) Brock, *Women*, p. 142.

(278) Cet empereur lui-même a réitéré les ordonnances de Théodose sur la séparation des sexes dans les monastères.

(279) *Anast.* p. 53, 5-12.

(280) Daniel insiste sur l'acharnement de l'empereur dans ses recherches, obligeant la sainte à quitter le monastère de femmes pour devenir eunuque à Scété (*Anast.* p. 53, 16-19).

(281) Ici l'autorité de ce grand saint fait loi (*Anast.* p. 53, 10-12)

(282) *Anast.* p. 51, 5-10. Le saint souligne aussi que le secret a été bien gardé (*Anast.* p. 53, 15-16 et 18-19).

(283) Cette précision est ajoutée dans un autre manuscrit de la *Vie* : *Anast.* B p. 56,

de l'enterrer sans la dévêtir (284), une façon de préserver à la fois son secret et sa pudeur.

Apolinaria a vécu soit au IVe s., au temps de Macaire, soit au Ve s., comme fille de l'empereur Anthémius (285). Sa *Vie*, datée du VIe s. (286) et qui descend sans doute du même original que celle d'Hilaria (287), motive sa fuite par le refus du mariage par amour de la virginité. De nombreuses justifications, surtout divines (288), confirment le bon droit de la sainte. De plus, si le texte se garde bien de faire de Macaire son complice (289), celui-ci, lors de l'accusation par l'empereur, est convaincu de son innocence, comme s'il connaissait son sexe (290). Selon nous, apparaît là une trace des arrangements apportés au texte original par l'hagiographe face aux exigences de son époque. L'épisode de Macaire irrité de ne pas avoir été averti et la réponse de Dieu le sermonnant à ce sujet (291) serait un ajout de l'auteur indiquant que dans la légende de base, le saint était au courant (292).

Notons encore que lorsqu'Apolinaria demande à la vieille femme de lui procurer des habits, elle réclame notamment un voile (293), habit de femme par excellence. On ne parle pas des cheveux coupés de la sainte, même si elle passe pour un eunuque et qu'elle demande de ne pas être enterrée en habits de moine (294). Le silence de ce qui est admis inconsciemment pour des raisons de cohérence, atténue encore une fois

16. Dans notre texte, sa seule caractéristique est de ne pas porter de voile (*Anast.* p. 52, 25).

(284) *Anast.* p. 52, 14-15 ; *Hil.* p. 81 ; cf. *Apol.* p. 160, 22-23.

(285) La *Vie* d'Apolinaria rend contemporains ces deux personnages, qui sont distants d'environ cent ans.

(286) PATLAGEAN, *Femme*, p. 600.

(287) *Hil.* (intr.), p. 127.

(288) Apolinaria réclame dès le début le soutien divin qui la fortifie (*Apol.* p. 156, 9 ; 13-15 (cf. *Hil.* p. 72) ; *Apol.* p. 156, 15 (cf. *Hil.* p. 70-71 et 72-73 ; *Sus.* I, p. 153C). Dieu lui donne son nom d'eunuque, la nourrit dans le marais, lui permet de cacher son sexe à Macaire et d'opérer des guérisons (*Apol.* p. 157, 8-9 ; p. 156, 16-17 ; p. 157, 10 ; même idée p. 157, 16-18, 1 ; 20-21 ; p. 157, 10-11).

(289) Nous retrouvons comme dans la *Vie* de Pélagie la volonté d'alléger la responsabilité du saint. Dans la *Vie* d'Hilaria, l'abbé est parfaitement au courant de son sexe (*Hil.* p. 75 ; cf. *infra*, texte aux nn. 374-377).

(290) *Apol.* p. 159, 17 ; cf. *Hil.* p. 79.

(291) *Apol.* p. 160, 26-27.

(292) Le texte original dont descend sa légende daterait donc selon nous plutôt du IVe s., à cause de ses ressemblances avec les récits contemporains.

(293) *Apol.* p. 155, 3.

(294) *Apol.* p. 160, 23.

une faute dont la coupe de cheveux est un des points les plus difficilement excusables (295).

Par ses ressemblances avec les autres récits contemporains, nous daterons également du VI^e s., avec Patlagean (296), le récit d'Athanasia, qui a vécu quant à elle au IV^e s. selon les Synaxaires grecs (297).

C'est Dieu qui lui inspire son acte (298) et le texte ne mentionne pas de coupe de cheveux (299). En outre, elle vit dans une cellule — et non parmi des moines — avec un homme qui, même s'il l'ignore, est son mari, une forme de mariage spirituel assez semblable à celui de Mélanie et Pinien ou d'Amoun et sa femme (300).

Le texte diffère cependant par rapport des autres récits de l'époque sur un point assez important : aucune justification réelle n'est donnée à l'acte de la sainte. Cependant le motif du voyage, un pèlerinage, peut justifier implicitement le travestissement (301) : il est concevable qu'une femme ne se lance pas seule en tant que telle dans un voyage si plein de dangers. Ce qui importe, c'est que nulle part, le texte ne laisse entendre qu'elle s'est travestie sciemment pour vivre avec des moines (302) ; elle n'a pas non plus fui son époux (303) ni abandonné ses enfants, morts en bas âge (304), comme Matrona abandonne sa fille : l'auteur évite ainsi tous les reproches de Gangres.

Le récit suivant concerne Euphrosynè, qui meurt vers 470 (305) et dont la *Vie*, que nous daterons elle aussi plutôt du VI^e s. (306), présente bien des points communs avec les récits contemporains. Chaque acte

(295) Cf. n. 278.

(296) PATLAGEAN, *Femme*, p. 600.

(297) M. V. BRANDI, *Andronico e Atanasia*, dans *BS*, I (1961), col. 1178 : l'auteur (*Ath.* p. 373, 23-26) commet donc un anachronisme en faisant de la sainte une contemporaine de Daniel (col. 1178-1179).

(298) *Ath.* p. 374, 3-4.

(299) Cette omission se retrouve à la même époque chez Anastasia et Apolinaria.

(300) *Ath.* p. 374, 21-22 ; *Mél.* VIII, 20-22 ; *Hist. eccl.* IV, 23, col. 512A (notons que l'épisode d'Amoun a lieu dans le désert de Nitrie, tout proche de Scété). Cette forme de mariage apparaissait déjà dans les *Apocryphes* (*Act. Ioan.* LXIII, p. 182, 4-5).

(301) *Ath.* p. 374, 3-5.

(302) Pour DELCOURT (*Diane*, p. 12), la sainte recherche son mari, une interprétation que le texte ne permet pas, selon nous.

(303) *Ath.* p. 373, 26-32.

(304) *Ath.* p. 371, 28-29.

(305) P. BERTOCCHI, *Eufrosina*, dans *BS*, V (1964), col. 175.

(306) PATLAGEAN (*Femme*, p. 601) situe la rédaction au tournant des VI^e/VII^e s.

de la sainte est divinement guidé (307) et l'auteur détaille avec soin les motifs de la sainte : elle se travestit avec l'aide de deux moines complices — dont un frère du monastère où elle veut se rendre (308) — uniquement parce que son père la retrouvera si elle se rend dans un couvent de femmes (309) : une fois encore, la fuite du mariage est l'argument décisif. Quand son père, désolé, vient demander à l'abbé de l'aider à retrouver sa fille, l'auteur ajoute que pendant ce temps, Euphrosynè prie de son côté pour préserver son secret ; ses prières l'emportent sur celles de tous (310). L'abbé déclare que si Dieu ne révèle rien à son sujet, aucun mal n'a pu lui arriver (311).

Enfin, terminons avec Theodora d'Alexandrie, qui vit sous l'empereur Zénon (312) et dont le récit correspond également à cette optique du VI^e^ s. (313). Ici, le travestissement apparaît comme une pénitence pour avoir trompé son mari, non une fuite du mariage, ce qui est naturel puisqu'il s'agit d'une épouse, non d'une fiancée : l'auteur doit expliquer son départ en évitant toute accusation. Seule, elle est mise à l'épreuve quant à la sincérité de son engagement, d'une manière d'ailleurs assez cruelle (314). L'épreuve est concluante : la sainte remporte l'épreuve et les moines sont convaincus (315) — le lecteur aussi.

Plus tard, quand la sainte rencontre son mari, elle se signale à lui (contrairement aux autres saintes qui dissimulent leur identité à leurs parents) qui ne la reconnaît cependant pas (316), bien qu'un ange l'ait envoyé sur cette route pour y rencontrer sa femme (317). L'auteur nous semble ici procéder à une triple «justification» de la sainte : tout d'abord,

(307) *Euphr.* VII, 26-27 (cf. VII, 52-65) ; VIII, 3-9 ; cf. *Mt.* XIX, 29 ; *Lc.* XIV, 26 ; *Év. Thom.* 101 et 105.

(308) *Euphr.* VI ; VII, 26 - VIII.

(309) *Euphr.* IX, 3-12. Mais elle se rend dans un monastère d'hommes dont l'abbé est ami de son père !

(310) *Euphr.* XIII, 30-31.

(311) *Euphr.* XIII, 34-55.

(312) *Theod.* 1, p. 25.

(313) Cf. *Theod.* (intr.), pp. 24 et 45.

(314) *Theod.* 44-46, p. 28.

(315) *Theod.* 47-50, p. 28.

(316) *Theod.* 76-83, p. 30. De même quand la sainte revêt des habits de son époux pour se travestir, l'auteur indique que Theodora ne tient pas au total secret puisque les habits emportés peuvent faire deviner son dessein. Si cela ne se produit pas, c'est parce que Dieu l'approuve. Cet épisode annonce la rencontre des époux.

(317) *Theod.* 71-76, pp. 29-30 ; il sera aussi divinement averti à la mort de sa femme (*Theod.* 325-326, p. 44).

elle a l'occasion d'avouer à son mari la faute commise ; même si cet aveu est très discret, il semble avoir une grande importance dans la pénitence ([318]). La faute avouée, Theodora peut la payer — la fausse accusation survient peu après. L'incident justifie aussi son acte, puisque c'est grâce à l'approbation divine que son mari ne la reconnaît pas. Enfin, dans cet épisode semble apparaître la réconciliation familiale présente dans la plupart des textes. La sainte n'est pas l'ennemie des liens conjugaux : elle les a uniquement rompus pour éviter à son époux le déshonneur de sa propre faute.

Pour clore ce chapitre concernant les justifications données par les auteurs aux travesties, il nous faut encore noter un paradoxe *a silentio* qui nous a paru significatif.

En règle générale, on constate que la sainteté donne une autorité religieuse ([319]) habituellement refusée aux femmes, par les textes officiels ([320]) et patristiques ([321]). Le rôle de «maître» (*διδάσκαλος*) ([322]) des saintes est justifié par Didyme l'aveugle au IVe s. : dans l'ordre spirituel,

(318) Cf. *Marina* XVIII, 142-144 ; XI, 169-172.

(319) Nous citerons, à simple titre d'illustration, quelques exemples de l'autorité de conseiller et de maître des saintes sur femmes et hommes, la possibilité qui leur est offerte d'administrer des biens ou de fonder des monastères [*Domn.* VI, 10-11 ; *Élis.* IX, 5-7 ; *Eupr.* XXXVII, 2-3 ; *Gol.* XVIII, 2-3 ; *Macr.* V, 46-50 ; XIX, 6 (cf. PETROFF, *Women*, p. 66 ; P. WILSON-KASTNER, *Macrina : Virgin and Teacher*, dans *AUSSt*, 17, 1 (1979), pp. 109-110 et 113-115) ; *Mar. et Cyra* III, 3 et 6 ; *Marie Ég.* II, 13B ; *Marthe* IX, 15 ; *Mél.* VIII, 22-24 ; XLIX, 16-44 ; *Ol.* XV, 12-13 ; *Lettres Ol.* XII, 1b, 51-52 ; *Apoph. Theod.* I, col. 201A-B ; *Thom.* p. 65, 6-7 ; cf. *Sir.* XVII, 13 ; *Syncl.* LXXIV, col. 1532A ; *Tal. et Taor.* 1, p. 260, 10)].

(320) Les femmes peuvent éventuellement parler de Dieu en privé [*C.A.* III, 5, 3-6 (réservé aux seules veuves *univira* ? cf. *C.A.* III, 3, 1,1) ; cf. *Syncl.* LXXIX, col. 1533B-C ; *Apoph. Syncl.* XII, col. 425B (v. aussi *Domn.* IV, 18-21)], mais pas dans l'Église (*C.A.* III, 6, 1 ; cf. *C.A.* III, 6, 3-6 ; 9, 14-21 ; *D.A.* III, 6, 2). Elles aident les diacres au baptême des femmes [*C.A.* III, 16 ; VIII, 28, 6 ; *D.A.* III, 12 (cf. *D.A.* et *C.A.* III, 9, 1-2) ; v. aussi *Ath.* p. 371, 8-9 ; *Matr.* XXIII, p. 801A ; *Pél.* XXVII, 196-7 ; XXX, 220-3 ; XL, 285. Sur les diaconesses, v. entre autres A. G. MARTIMORT, *À propos des ministères féminins dans l'église*, dans *BLE*, 74, 3 (1973), p. 10 ; LAPORTE, *Women*, pp. 111-126] mais ce sont les hommes qui prononcent la formule de baptême sur les femmes (*C.A.* 22-6 ; cf. *Prat.* III, col. 2853D). Une femme peut instruire d'autres femmes sur les vertus de leur sexe (*Matr.* XXVI, p. 802D ; cf. *Com. Rom.* col. 1279D-1280A ; *Tt* II, 3-5) et convertir les hérétiques.

(321) *Sac.* III, 9, 28-46 ; *Adv. Haer.* XLIX, 3 ; *H. eccl.* II, 7, 8 ; *Salut. Prisc.* III, col. 192 ; *Virgin.* XLVII, col. 568-569 (cf. *Mor.* LXXIII, 6, col. 853B) ; *Ep. Rom.* II, col. 664 ; *Prat.* CLXXXV, col. 3057-3061.

(322) Dans l'Antiquité païenne, le terme existe déjà au féminin (LIDDELL-SCOTT, *Lexicon* I, p. 421).

celui qui est maintenant enseigné et de là en situation de «femme» peut devenir un mâle, c'est-à-dire un «maître», et inversément : le mâle est l'enseignant, la femelle, l'enseigné (323). Ces passages expliquent qu'une femme parfaitement «virile» et déjà dans l'ordre spirituel peut aussi devenir «maître» des hommes. Seim (324) note que pour les femmes, l'ascétisme devient la clef d'accès à l'enseignement et à la prophétie.

Or, si l'on se tourne vers les récits concernant les saintes travesties, qui sembleraient pourtant correspondre le mieux à la définition donnée par Didyme, tous ces aspects sont exprimés pour le moins discrètement (325). À part leur travestissement et leur don de guérison, propre à tous les saints, les travesties agissent avec une remarquable discrétion tout au long de leur vie : on ne les voit guère se mêler des affaires du monastère où elles vivent (326), leur autorité ou leur enseignement, quand ils sont mentionnés, concernent essentiellement des femmes (327), éventuellement un parent (328). Elles ne sont chargées ni d'administrer des biens (329), ni de fonder des monastères et ne jouent aucun rôle diplomatique particulier.

Ce point aussi semble un moyen d'atténuer le caractère excessif du travestissement : insister sur les qualités de «maître» des travesties — un terme qui, s'il est assez proche de celui d'apôtre (330), peut aussi désigner le dispensateur d'un enseignement hérétique (331) — les montrer dirigeant des hommes, en plus de leur habits virils, aurait constitué le dépassement d'un seuil difficile à faire admettre au lecteur, quelqu'ait été sa bonne volonté.

(323) *Genès.* LXIII, 20-25 ; LXIV, 28-31 ; cf. VOGT, *Ascétisme*, p. 113

(324) T. K. SEIM, *Ascetic Autonomy? New Perspectives on Single Women in the Early Church*, dans *StTh*, 43, 1 (1989), p. 129 (cité SEIM, *Autonomy*) ; cf. CASTELLI, *Virginity*, p. 82.

(325) *Apol.* p. 155, 5 ; *Eug.* XXVIII, col. 640D ; *Euphr.* XV, 2-18 ; XVI, 11-4 (v. aussi *Matr.* XIX, p. 800A ; XXXVIII, p. 807E) ; *Matr.* XI, p. 796D ; XXIII, p. 801D-E ; XLV, p. 810E ; L, p. 812C ; il n'est pas étonnant que ces traits se concentrent surtout dans le récit de Matrona, aux tendances peu orthodoxes (cf. *infra*, texte aux nn. 332-354).

(326) Excepté Eugenia (cf. texte aux nn. 260-264).

(327) Par ex. *Sus.* V, p. 155A-B ; Pélagie bénit cependant Jacques «comme un eunuque» (*Pél.* XLV, 318) ; Susanne impose sa volonté à ses tuteurs (*Sus.* III, p. 154D-E).

(328) *Ath.* p. 374, 10 ; *Euphr.* XV ; XVI, 40 ; *Marina* IV, 25-26.

(329) Certaines font des dons (par ex. *Euphr.* IX, 51-54).

(330) ALBRECHT, *Makrina*, p. 225 ; LAMPE, *Lexikon*, p. 364.

(331) PATLAGEAN, *Femme*, pp. 613-614 et n. 53 p. 613.

Quelques remarques à propos de trois Vies ...

Avant d'en finir avec le problème de «l'orthodoxie» des travesties, il nous faut encore nous arrêter sur trois textes que nous avons volontairement mis à part en raison des interrogations qu'ils suscitent.

Le premier, datant très probablement du VI^e^ s. (332), est celui de Matrona, qui a vécu de 420 à 524 environ (333). Ce texte est le seul où l'auteur prévient explicitement une accusation d'hérésie, en niant toute ressemblance entre les actes de la sainte et le mépris du corps manichéen (334). Les justifications qu'il nous donne sont à la mesure des éventuels reproches car Matrona tout au long du récit, apparaît étrangement porteuse de ces mêmes caractéristiques hérétiques, interdites à Gangres : rejet définitif du mari et des enfants, travestissement et coupe de cheveux, qui n'ont même pas l'argument du secret ou de l'érémitisme pour se faire accepter.

La sainte abandonne son mari et sa fille sans aucune autre raison que le désir de virginité (335). La méchanceté de son mari, plusieurs fois mise en évidence (336) vient aussi justifier sa fuite, justification d'autant plus nécessaire que c'est un mari qu'elle quitte, non un fiancé (337) et qu'elle ne se réconciliera jamais avec lui (338). Matrona explique que c'est la crainte de son époux qui l'a empêchée de se rendre dans un monastère de femmes. Après avoir confié sa fille à une vierge (339),

(332) *Matr.* (intr.), 789A-B ; cf. L, 812A-B. Pour Janin (R. JANIN, *Matrona, badessa di Constantinopoli*, dans *BS*, IX (1967), col. 104), il pourrait dater du VII^e^ s. ; pour PATLAGEAN (*Pauvreté*, p. 135), le récit pourrait être postérieur au début du VI^e^ s.

(333) *Matr.* (intr.), 789A-B ; cf. *Matr.* LII, 813A.

(334) *Matr.* II, 791B ; cf. PATLAGEAN, *Femme*, pp. 613-614 ; *Pauvreté*, pp. 135-136. Plus loin, elle parle pourtant de consumer son corps (*Matr.* XVII, p. 799B). Les Manichéens considèrent que le corps, qu'ils négligent (*Matr.* II, p. 791B-C) est œuvre du démon ; seules l'ascèse et la mortification offrent le salut [A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, I : *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, Louvain 1958, p. 111 [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 184, subs. 14] (cité VÖÖBUS, *Asceticism* I)). Ils méprisent les femmes, se castrent (*Ep. Gal.* III, col. 668) et nient les liens familiaux (VÖÖBUS, *Asceticism* I, p. 116).

(335) Athanasia, elle, a reçu l'accord de son mari (*Ath.* p. 372, 20-27).

(336) *Matr.* VIII, p. 794D ; X, p. 795D ; XIV, p. 798A.

(337) À partir du IV^e^ s., les fiançailles tendent à acquérir une valeur égale à celle du mariage (PATLAGEAN, *Pauvreté*, p. 114).

(338) Rappelons que chez Theodora, une réconciliation discrète semble présente.

(339) *Matr.* III-IV, p. 792A-B (cf. X, p. 795B-C). La remarque du mari sur le caractère divin du mariage (X, p. 795D) ne provoque aucune réaction chez les moines (cf. X, p. 795D-E ; XLVII, p. 811B).

c'est une femme, Eugenia, qui est son «maître» (340) et la mène au monastère de Bassanios à Constantinople (341) ; plus loin, l'auteur déclare que son travestissement s'est fait «par une sage réflexion» (342). Quand il apprend par une vision divine (343) que «l'eunuque Babylas» est une femme, Bassanios, avec beaucoup d'orthodoxie, lui reproche d'avoir négligé les principes bibliques élémentaires (344), lui ordonne de couvrir sa tête, selon la loi de la nature (345) et la renvoie finalement du monastère, contrairement à Hélènus, quelques siècles plus tôt (346). Mais cette «dénonciation» donne finalement à la sainte un renom extraordinaire (347), et cela de son vivant, puisqu'elle est la seule sainte qui ne meurt pas martyre après avoir été découverte.

Quand Matrona revient, sur l'ordre de Dieu (348), chez Bassanios avec sa disciple Sophrone, le diacre annonce que «l'eunuque Babylas est de retour d'Orient, accompagné d'un autre frère» (349). Or, personne n'a dit que Sophrone cherchait à se faire passer pour un homme. Plus loin, quand l'abbé donne aux visiteuses des habits, il s'agit d'une tenue d'homme : ceintures et manteaux (350) sans voile, alors qu'il avait insisté, une fois le travestissement dévoilé, pour que la sainte se couvre la tête dans le monastère (351). À la fin du récit, Matrona reçoit encore des habits (352) : non pas un voile comme les femmes mais une ceinture plate d'homme et un manteau blanc (353) : l'auteur justifie l'abbé par le désir d'agir selon Dieu, non selon les hommes (354).

(340) *Matr.* II, p. 791D ; PATLAGEAN, *Pauvreté*, p. 138 ; cf. aussi *Apol.* p. 154, 27-5, 1.

(341) *Matr.* IV, p. 792C. Bien sûr, Dieu demeure le directeur souverain de ses actes (*Matr.* IV, p. 792B-C ; VIII, p. 794D-E ; cf. XII, p. 796D). L'auteur réduit ainsi l'influence d'Eugenia dans ce rôle.

(342) *Matr.* XXXIII, p. 805E.

(343) *Matr.* VI, p. 793D.

(344) *Matr.* VI, p. 794B.

(345) *Matr.* IX, p. 795A (cf. *Matr.* VII, p. 794B ; VIII, p. 794B ; PATLAGEAN, *Femme*, p. 614).

(346) *Matr.* IX, p. 795B.

(347) *Matr.* X, p. 795C-D ; XII, p. 797A ; XXXIII, p. 805D-E. Dans *Sus.* X, p. 157C par contre, l'auteur n'insiste pas sur cet aspect. Chez Matrona est contredit le *topos* selon lequel Dieu cache ses grands saints.

(348) *Matr.* XXV, p. 802B ; cf. aussi XXVIII, p. 803D).

(349) *Matr.* XXIX, p. 803E. Rappelons aussi les regrets de la sainte de ne plus être appelée «frère Babylas».

(350) *Matr.* XXIX, p. 804A.

(351) *Matr.* IX, p. 795A.

(352) *Matr.* LI, p. 812F.

(353) Est-ce le manteau des manichéens? Avant, l'auteur a déclaré que les visiteurs

Le second texte à poser certains problèmes est celui de Marina. La sainte entre au monastère «pour sauver son âme» (355) et son propre père est son complice, c'est-à-dire un laïc dont l'avis ne fait guère loi ; aucun signe ne la confirme dans son bon droit (356).

Tous ces traits ne sont pas sans rappeler les cas d'Eugenia et surtout de Susanna ; le récit semble tout naturellement s'inscrire dans la même période, à un moment où le texte ne doit guère encore prouver son orthodoxie.

Cette datation rejoint d'une part celle donnée par Patlagean (357), qui fait remonter notre texte au plus tôt à la fin du IVe s., notant avec justesse que la simplicité du récit cadre bien avec l'idée d'un modèle premier, d'autre part celle que Clugnet a donné pour l'époque de Marina, dans son édition des textes la concernant. S'appuyant sur la tradtion locale et des textes liturgiques, Clugnet situe la vie de notre héroïne à Kanoubine, près de Tripoli de Syrie, siège patriarcal des Maronites (358).

Quant à Richard, l'éditeur de la *Vie* de Marina que nous avons utilisée, il place la première mise par écrit du texte dans les années 525/650 (359), se basant essentiellement sur le vocabulaire utilisé et l'organisation du monastère telle qu'elle nous est présentée dans la *Vie*. Sans vouloir trancher à tout prix ce délicat problème, nous voudrions cependant faire quelques remarques à propos de ses arguments, qui ne nous semblent pas toujours absolument convainquants.

Nous avons déjà noté à propos de l'idéal masculin du travestissement, que la décision de Marina ne pouvait pas, contrairement à l'affirmation de Richard, être attribuée à l'inexistence de monastères féminins (360). En outre, même si on admet cet argument de Richard,

admiraient «l'étrangeté de l'équipement» de Matrona (*Matr.* XXXVIII, p. 807E ; cf. *Matr.* XXXVIII, p. 807E). Cette affirmation semble un indice supplémentaire de ce que les saintes ressemblent plus à des hommes qu'à des femmes.

(354) *Matr.* XXX, p. 804B.

(355) *Marina* II, 12-13 ; le père, prétexte de l'entrée au monastère, meurt dès son rôle terminé (*Marina* (intr.), p. 113). Cette alliance entre le père et la fille apparaît également, avec le travestissement (cf. *supra*, n. 58) dans *Act. Phil.* XLIV, p. 20, 9-15.

(356) Si la sainte cite des versets bibliques, c'est avant de décider son travestissement (*Mar.* II, 14-6).

(357) PATLAGEAN, *Femme*, pp. 601 et 602.

(358) CLUGNET, *Marine*, pp. 277-278.

(359) *Marina* (intr.), p. 112.

(360) Outre les arguments données plus haut (n. 180), notons aussi les remarques de H. LECLERCQ, *Cénobitisme*, dans *DACL*, II, 2 (1925), col. 3086 (cité LECLERCQ,

il ne s'accorde pas avec la date des VI^e/VII^e s. qu'il a choisie «sinon pour sa (= du récit) création, du moins pour sa première rédaction écrite» (361).

Mis à part cette constatation, Richard souligne le caractère «déjà très organisé» du monastère de Marina, ceint d'un mur et muni d'un porche, habité par quarante hommes obéissant à une règle et à une hiérarchie et dirigé par un higoumène, lui-même secondé par un apocrisiaire ; tous les mois, des moines sont chargés à tour de rôle de sortir pour s'occuper des affaires du monastère et de l'entretien des anachorètes installés en dehors des murs, assez loin en outre pour que le voyage nécessite au moins une nuit d'auberge.

En réponse à ces divers points, nous dirons simplement que les monastères pachômiens sont déjà entourés de murs (362), que le terme «porche» (*πυλών*) est déjà utilisé dans la *Vie* (363) de Susanna, dans la seconde moitié du IV^e s. et semble simplement désigner la porte, que l'apparition des règles monastiques, ainsi qu'une certaine «hiérarchie» entre les moines, datent du IV^e s. (364), que la mention de l'entretien, par les pères, d'anachorètes résidant en dehors du monastère pourrait bien concorder avec les débuts d'un monachisme où cénobitisme et anachorètisme sont encore fort liés (365).

Enfin, sur les termes *ἀποκρισιάριος* et *ἀπόκρισις* (366) dont Richard considère l'usage, répété à partir de Justininen, comme une preuve de l'impossibilité de faire remonter la rédaction du récit avant le VI^e s., nous dirons qu'*ἀπόκρισις* apparaît déjà dans les *Paralipomena* de Pachôme (367), et que nous trouvons un *ἀποκρισιάριος* monastique déjà au V^e (368), ainsi que dans un passage de la *Doctrina ad Antiochum*

Cénobitisme), concernant un texte du III^e s., dont des fragments nous restent en grec et en syriaque, qui, par les réticences répétées des frères à seulement s'arrêter dans un lieu habité par des femmes, témoigne de l'existence accrue de groupes cénobitiques féminins dans ces régions.

(361) *Marina* (intr.), p. 111.

(362) H. LECLERCQ, *Monachisme*, dans *DACL*, 11, 2 (1934), XX, col. 1813 (cité LECLERCQ, *Monachisme*) ; cf. *Reg. Pach.* LXXXIV, col. 74.

(363) *Sus.* IV, p. 154F.

(364) LECLERCQ, *Monachisme*, XIX, col. 1811. Le rôle de Pachôme a été primordial dans cette diffusion (LECLERCQ, *Cénobitisme*, XIII, col. 3139 ; *Monachisme*, XX, col. 1813).

(365) *Ibid.*, XXIV, col. 1821.

(366) *Marina* VII, 45 ; X, 72.

(367) *Pach.* XXIII, p. 150, 5.

(368) J. PARGOIRE, *Apocrisiaire*, dans *DACL*, I, 2 (1924), X, col. 2549.

ducem (369), attribué à Athanase d'Alexandrie, mais dont la date est malheureusement incertaine (370). En outre, même si ces rares mentions sont loin, nous en sommes consciente, de faire office d'arguments décisifs, on peut douter de l'importance à accorder à un critère lexical dans un texte dont l'édition originale est loin d'être encore définitivement établie (371).

Nous admettrons donc temporairement, sur base de tout ce qui a été dit et par comparaison avec les autres textes de l'époque, que le récit original de Marina, qui a peu de chance d'être un personnage historique (372), a très probablement été rédigé vers la fin du IVe ou au début du Ve s.

Pour terminer, il nous faut encore dire un mot à propos de la *Vie* d'Hilaria, inexistante en grec (373), mais qui mérite pourtant notre intérêt par ses similitudes — et ses différences — avec certaines de nos vies, surtout celles d'Eugenia et d'Apolinaria.

Hilaria serait à la fois contemporaine de Pambo, au IVe s. et fille de l'empereur Zénon, à la fin du Ve s. (374). Le choix du travestissement, confirmé par des versets entendus à l'Église, qui lui prouvent le soutien de Dieu (375), est uniquement justifié par un désir de virginité ; comme Hélènus (376), Pambo garde la sainte une fois son sexe connu (377).

Tous ces traits ne sont pas sans rappeler les textes d'Eugenia, Susanna et Marina et suggèrent tout naturellement le IVe s. pour la date de

(369) *PG*, 28, col. 576C.

(370) Certaines parties de cette œuvre sont déjà traduites au Ve s. (S. DER NERSESSIAN, *Une apologie des images du septième siècle*, dans *Byz.*, 17 (1944-45), p. 83 et n. 117).

(371) *Marina* (intr.), p. 115. Dans bon nombre de manuscrits, l'apocrisiaire n'est pas cité et c'est l'abbé qui reçoit l'aubergiste furieux.

(372) *Marina* (intr.), p. 83.

(373) Nous avons utilisé dans notre exposé la traduction anglaise du texte copte.

(374) Sur l'anachronisme du texte qui fait de Zénon (Ve s.) le contemporain de Pambo [IVe s. ; cependant, cette date que donne Palladius n'est pas totalement sûre (J.-M. SAUGET, *Pambone*, dans *BS*, X (1968), col. 71 (cité SAUGET, *Pambone*))] ; cf. *Hil.*, p. 69 et n. 1. Pour une autre identification de Pambo [il a pu exister plusieurs anachorètes du même nom (SAUGET, *Pambone*, col. 71)], cf. J.-M. SAUGET, *Ciro anacoreta in Egitto*, dans *BS*, III (1963), col. 1343-1344. Un problème chronologique semblable est apparu pour Apolinaria.

(375) *Hil.* pp. 70-71.

(376) La révélation à Hélénus a lieu avant même qu'Eugenia ne se présente devant lui !

(377) Bassanios, dans le même cas, réagit tout autrement.

rédaction ; cependant, le nom de Zénon implique nécessairement une date postérieure à la fin du v^e s.

L'explication de cette apparente contradiction réside, à notre avis, dans l'origine géographique du texte, issu d'un milieu copte probablement monophysite, vers le début du VII^e s. ([378]). On comprend alors beaucoup mieux qu'un religieux ait négligé les préceptes impériaux de l'Église catholique ; désirant doter l'Église monophysite d'une héroïne de haute naissance — ce n'est sans doute pas un hasard si Hilaria est la fille de l'empereur Zénon, qui semble avoir eu des sympathies monophysites ([379]) et qui, à la fin du récit, alloue aux anachorètes une rente alimentaire qui «demeure jusqu'à ce jour» ([380]) — l'auteur a exploité un texte antérieur ([381]) mais sans les réserves que l'hagiographe d'Apolinaria avait jugé bon d'y introduire : Hilaria, contrairement à Apolinaria, n'a pas l'excuse de vouloir échapper au mariage pour justifier son geste ; lors de la fausse accusation, Pambo, à la différence de Macaire, est parfaitement au courant du sexe d'Hilaria. Volonté délibérée d'un hagiographe «hérétique» méprisant les ordonnances de l'Église «orthodoxe»? Il est significatif, à ce point de vue, que ni Église catholique ni Église monophysite n'aient reconnu la sainte «adverse» ([382]).

Ce bref panorama nous a permis de montrer que, même dans des textes aussi idéalisés que des récits hagiographiques, le cadre politique et historique trouve indirectement sa place. Ce qui compte ici, ce n'est pas de faire de ces textes des produits de la littérature hérétique. Nous avons dit combien la frontière entre hérésie et orthodoxie était ténue ; assurément, la plupart des hagiographes se seraient insurgés de se voir ainsi soupçonnés. Cependant, l'examen auquel nous venons de nous livrer nous permet de cerner d'un peu plus près le fossé existant entre les ordonnances officielles que nous offrent les textes et leur mise en pratique effective parmi la population, entre les normes religieuses définies par l'Église et les aspirations ferventes de certains chrétiens, encouragées d'ailleurs par l'ambiguïté de ces normes elles-mêmes.

(378) *Hil.* (intr.), p. 130 et n. 2.

(379) *ODB 3,* ,p. 2223.

(380) *Hil.* p. 81 ; cf. *Hil.* (intr.), p. 130 ; J.-M. SAUGET, *Ilaria, figlia dell'imperatore Zenone*, dans *BS*, VII (1966), col. 710 (cité SAUGET, *Ilaria*).

(381) Il s'agit soit du récit même d'Apolinaria soit de celui qui lui a servi de modèle et que nous avons daté (*supra*, n. 292) du IV^e s. [*Hil.* (intr.), p. 127].

(382) SAUGET, *Ilaria*, col. 710 ; cf. *Hil.* (intr.), p. 126.

Les conséquences du travestissement féminin

Nous ne nous attarderons pas ici sur les traits généraux dont l'acquisition est le propre de tout saint, quelque soit son sexe, à savoir la libération des sentiments physiques (383) et moraux (384), l'insensibilité à la douleur (385), les guérisons opérées au nom du Christ (386), le don dioratique (387), les aptitudes particulières pour l'étude (388), souvent annoncées à la naissance (389). En outre, les luttes ascétiques féminines sont désignées par les mêmes termes masculins que celles des hommes (390).

(383) Par ex. *Eus.* 39-41 ; *Marina* V, 35-39 (cf. Rousselle, *Porneia*, pp. 101 et 224-225 ; Clark, *Women*, p. 78) ; *Matr.* II, p. 791B ; *Syncl.* XXIII-XXV, col. 1500C-15011C ; cf. *Eus.* XI, 7-9 (v. aussi *Mél.* XXXI, 7-11).

(384) Par ex. *Eus.* XI, 32-39 ; *Syncl.* XLIX, col. 1516D ; LXIII-LXVII, col. 1524C-8A.

(385) Par ex. *Eug.* CXXXV, col. 649A-B. Les saintes dominent la nature [par ex. *Marie Ég.* IV, 39, col. 3724C-3725A ; *Theod.* 112-114, p. 32 (cf. *Hist. des solit.* 46, p. 176 ; 124-125, pp. 32-33 ; *Act. Th.* XXII, p. 250, 9 - p. 251, 2 ; XXXXIV, p. 261, 1-4 ; *Th.* XII, 57-62].

(386) Par ex. *Apol.* p. 157, 11-12 (cf. p. 158, 12 et 17 ; v. aussi *Eupr.* XXVII, 4-5 ; *Marina* VI, 40-43) ; *Eug.* XV, col. 625B ; *Eupr.* XXVII, 13-14 ; XXXVI, 8-9 ; *Matr.* XII, p. 796F ; *Theod.* 135-139, p. 33. Notons que ce thème existe aussi dans les *Nouvelles* hellénistiques [E. A. Clark, *The Life of Melania the Younger*. Introduction, translation and commentary by E.A.C., New York 1984, p. 157 [StWR, 14]].

(387) Par ex. *Domn.* XIV, 4-5 ; *Élis.*VI, 10-18 (cf. n. 5 p. 258 ; v. aussi *Élis.* B VII, 145-148) ; *Gol.* XXI, 7-18 ; *Isid.*, 5, p. 166, 36 ; *Macr.* XXXIX, 13 ; *Piam.* 1, 3-4. Les saintes sont souvent averties du moment de leur mort [notamment *Anast.* p. 51, 113-114 ; *Apol.* p. 160, 21-22 ; *Eug.* XXXV, col. 649B ; *Euphr.* VII, 1-3 ; *Syncl.* 113, col. 1557 ; *Theod.* 272, p. 41 ; cf. *H.L.* LX, 1, p. 262, 6-8].

(388) *Apol.* p. 153, 11-12 ; *Domn.* II, 8-9 ; *Eug.* I, col. 612A ; *Euphr.* III, 5-8 ; *Eupr.* XXXVII, 2-3 ; *Gol.* IX, 12-15 ; *Marie Abr.* I, 10-11 ; *Marie Ég.* III, 31A ; *Marina* I, 6-8 ; *Mél. anc.* B 3, p. 252 ; *Mél.* XXI, 6-8 ; XXIII, 1-6 ; XXVI ; cf. à ce sujet Patlagean, *Hagiographie*, p. 109. Souvent leur instruction est faite par un homme, comme pour les garçons (Grosdidier de Matons, *Femme*, p. 37), à cause de la mort précoce de leur mère, qui aurait dû se charger de leur éducation [Grosdidier de Matons, *Femme*, p. 37 (cf. aussi *Macr.* III, 4-26)]. Nous trouvons là la prolongation du topos antique du *puer-senex* [par ex. *Apol.* p. 153, 4-5 ; *Domn.* II, 10-16 ; *Élis.* IV, 26-29 ; *Eupr.* VIII, 16-19 ; *Macr.* V, 5 ; *Marina* III, 4-6 ; IV, 25-26 ; cf. Giannarelli, *Tipologia*, pp. 41, 64 et n. 78].

(389) Notamment par leur nom, souvent un présage (*omen*) annonçant leurs actions futures [par ex. *Élis.* III, 38-40 (cf. n. 2 p. 252) ; *Euphr.* II, 22-28 ; *Eust. et Sop.* 2E ; *Macr.* II, 25-27 et 31-34 ; *Pél.* XXIV, 173 ; *Syncl.* 4C, col.1488 ; cf. *Matr.* II, p. 791A ; IV, p. 792D ; Loveren, *Vita Sanctae Macrinae*, p. 160 ; Giannarelli, *Tipologia*, p. 37].

(390) Le terme «ascèse» désigne au départ l'exercice de l'athlète [Liddell-Scott, *Lexicon*, p. 257 ; Lampe, *Lexikon*, pp. 243-244 ; cf. *Hist. des solit.* 143, p. 49 ; H. J. W.

Par contre, il est d'autres traits plus importants pour les travesties et que nous allons à présent évoquer.

Saintes et autorité masculine

Pour Gatier (391), les femmes ne sont pas livrées seules à la vie ascétique et ont besoin du soutien des hommes (392), comme en témoigne le principe des *virgines subintroductae.* En outre, elles choisissent souvent la réclusion (393) plutôt que l'anachorétisme, mal harmonisé avec leur condition habituelle (394).

Nous apporterons deux nuances à ce jugement. Tout d'abord, probablement pour les mêmes raisons que les saintes, bon nombre d'hommes choisissent aussi la réclusion (395), accompagnée de pratiques assez impressionnantes (396), qui semblent avoir eu aussi un certain succès auprès des femmes (397). En outre, contrairement à ce que laisse

DRIJVERS, *De Heilige Man in het vroeg-syrische christendom*, dans *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom*, éd. A. HILHORST, Nijmegen 1988, p. 17. — Dans un sens symbolique, les saintes occupent les palestres (*Dom.* VI, 1-2 ; *Eust. et Sop.* II, p. 217F), elles luttent en armes (par ex. *Domn.* XVI, 28-29 ; *Marie Abr.* XVI, 8 ; *Marie Ant.* II, p. 264, 21 ; *Marthe* XI, 7-8 ; *Mél.* (prol.), p. 124, 10 ; *Sir.* VII, 19 ; *Theod.* 334-335, p. 44), comme des athlètes [par ex. *Macr.* IX, 21-22 (cf. n. 1 p. 172) ; *Nonna* XXII, col. 1012A ; *Apoph. Syncl.* XII, col. 425B], remportent trophées et couronnes (notamment *Dom.* V, 15-17 ; *Élis.* V, 22) et sont marins (*Lettres Ol.* VIII, 6d, 52-54), agriculteurs (*Mél.* XXV, 14-16 ; *Syncl.* LV, col. 1520D-1521A), guerriers [*Élis.* VI, 24-41 (cf. *Marie Ég.* II, 15A ; *Lettres Ol.* XII, 49-50) ; *Ol.* I, 5 XVII, 19 ; *Syncl.* XVIII, col. 1496B-C] et chasseurs (*Apoph. Syncl.* III, col. 421B-C).

(391) *Femmes*, pp. 176-177.

(392) *Anast.* p. 153, 10-12 ; *Apol.* p. 157, 12-13 (cf. p. 157, 1-7) ; *Eus.* VIII, 5-11 (cf. X, 4-5). Il en est de même pour les travesties dirigées par un abbé masculin. Mais dans ce cas, elles sont traitées comme les moines, aussi soumis à l'abbé.

(393) Enfermement mais avec un contact — même réduit — avec l'extérieur (GATIER, *Femmes*, p. 171) ; cf. *Alex.*, 1, pp. 28-29, 2-3 ; *Dom.* I, 2-4 ; *Magn.* 2, p. 278, 8-9 ; *Mar. et Cyra* II, 5-7 ; *Pél.* XLIV, 306-309 ; *H.L.* LX, 1, p. 262, 2 ; *Prat.* XXXII, col. 2881A ; cf. KAZHDAN, *Hagiography*, p. 132. Des femmes stylites auraient même existé (H. DELEHAYE, *Les femmes stylites*, dans *AB*, 27 (1908), pp. 391-392 ; ALBRECHT, *Makrina*, n. 205, p. 369 ; cf. *Vie de Lazare le Galèsiote* 59, dans *AASS. Nov.* III p. 258 ; contre cette idée : GATIER, *Femmes*, p. 173).

(394) GATIER, *Femmes*, p. 172 ; l'état d'anachorète qui joint éloignement géographique et isolement représente un danger pour elles car elles risquent d'être enlevées ou violées (cf. aussi *Macr.* II, 11-17 et n. 4 ; FIEY, *Cénobitisme*, p. 287) et elles constituent aussi une menace pour les ascètes masculins [*Hil.* pp. 78 et 79 ; *Prat.*, CCXVII, col. 3108C ; *Apoph. Sis.* III, col. 392D ; cf. M. PEZIN, *Les «mères» du désert*, dans *Le Monde copte*, 16 (1989), p. 57 (cité PEZIN, *Mères*)].

(395) Par ex. *Hist. des moines*, VIII, 1, 16-20 ; IX, 3, 8-9 ; XII, 2, 3-4 ; XV, 1, 2-3.

(396) *Hist. des moines*, X, 2, 6-10 ; XI, 1, 12.

(397) *Mar. et Cira* 4, 1-3 ; cf. *Dom.* 1, 1-3.

entendre Gatier ([398]), l'anachorètisme féminin est attesté, dans les récits hagiographiques, à travers toute la période envisagée ([399]). Même si certaines de ces femmes n'ont eu aucune existence historique, le fait même que leur légende se soit répandue atteste la réalité de ces formes d'ascèses féminines. Au désert, les difficultés rencontrées sont semblables pour hommes et femmes et les saintes peuvent être tout à fait capables d'imiter la rude ascèse des anachorètes masculins, comme elles le font aussi dans les monastères d'hommes ([400]) et dans le martyre.

Rappelons en outre que l'ascèse donne aux saintes du prestige auprès des hommes, qui recherchent leur compagnie ([401]), mais que cette autorité, pour les raisons que nous avons relevées, est moins spectaculaire chez les travesties.

Rupture avec les conventions

L'ascétisme est, même pour les hommes, un phénomène de rupture socio-politique mais celle-ci est plus marquée encore chez les travesties, dont le dessein les oblige à rompre avec les coutumes patriarcales ancestrales et toutes les conventions traditionnelles destinées aux femmes ([402]) et à mettre en échec l'autorité paternelle ([403]). Au moment de faire leur choix, la plupart des travesties se trouvent dans la position

(398) *Femmes*, p. 172.

(399) Euphrosynè (temporaire), Marie l'Égyptienne, Sara, Synclétique, Theodora, *Prat.* CLXX, col. 3037B ; CLXXIX, col. 3049B ; *Apoph. Bes.* IV, col. 140C-141A ; sur les femmes anachorètes, cf. VOGT, *Ascétisme*, pp. 108-109.

(400) Dieu peut faire un miracle et procurer la nourriture (*Apol.* p. 156, 16-17 ; *Matr.* XVI, p. 798D-E ; *Prat.* CLXXIX, col. 3049C-D) ; certaines saintes se débrouillent seules pour survivre (*Marie Ég.* XXX, col. 3717C ; *Prat.* CLXX, col. 3037A).

(401) Par ex. *Anast.* p. 51, 17 ; *Apol.* p. 160, 26 ; *Euphr.* XI, 41-44 ; XIX, 30-31 ; *Eus.* XVIII, 8-10 ; *Magn.* 2, p. 278, 10-11 ; *Matr.* XIX, p. 799E ; *Lettres Ol.* 1 (tit.) ; XV, 1d, 48 ; *Hist. des solit.* 49, p. 178 ; 84, p. 400 ; *Prat. spir.* V, p. 87, a. Sans doute l'admiration pour ces femmes [par ex. *Apol.* p. 157, 9 ; *Gol.* IV, 7 ; *Gorg.* XIII, col. 804C ; *Mél.* (prol.) p. 126, 21-23 ; *Lettres Ol.* XIV, 1e, 54 (cf. *Matr.* XLI, p. 808F) ; *Apoph. Sara* IV, col. 420C-D ; *Sir.* I, 14-9 ; *Syncl.* CXI, col. 1556B)] vient aussi du fait qu'elles sont spirituellement viriles [cf. *Mél.* XXXIX, 10-15 ; *Th.* XXIII, 1-2 ; (cf. GIANNARELLI, *Tipologia*, p. 47)] et de haut statut [E. A. CLARK, *Authority and Humility : a Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism*, dans *BF*, 9 (1985), p. 25 ; cf. *Ol.* III, 14-21 ; IV, 12-20].

(402) SCHÜSSLER, *Mémoire*, p. 148 ; cf. TAVARD, *Woman*, p. 78.

(403) V. BO, *Monachesimo, II : Il problemo antropologico-culturale del M. femminile*, dans *Encyclopedia delle religioni*, 4 (Florence, 1972), col. 630 ; MATTIOLI, *Donna*, p. 236.

traditionnelle féminine de la fiancée ou de l'épouse (404), qu'elles vont abandonner.

On peut se demander si les ascètes féminines — et d'autant plus les travesties — doivent encore être considérées comme des femmes. Pour Clark (405), si les pères considèrent l'ascète féminine comme un mâle, son comportement est plutôt «androgyne». Le terme «asexué» nous semble plus approprié : femmes et hommes n'ont plus de sexe dans l'ascèse ; seuls les termes utilisés suggèrent une masculinisation, comme celle qui désigne le concept de Dieu ou des anges. C'est grâce à cet état asexué que les travesties peuvent transgresser de manière flagrante tous les préceptes traditionnels.

Son importance ... et ses limites

Pour commencer ce chapitre, nous voudrions faire l'une ou l'autre remarque préliminaire sur l'existence réelle des travesties. Il ne s'agit nullement de discuter pour savoir si telle sainte a bien vécu à telle époque dans tel monastère masculin, mais seulement de fournir quelques arguments à opposer à l'incrédulité moderne (406) en faveur de la réalité historique du phénomène de travestissement lui-même.

En effet, si l'on se représente un instant ces femmes après quelques années d'ascèse, telles qu'elles nous sont décrites dans les *Vies*, l'éventualité d'une telle situation devient bien plus concevable. Même si on excepte le rôle divin en ce domaine, il est certain que ces femmes, squelettiques, brûlées par la chaleur pour les ermites, sales et mal soignées, ne ressemblent plus que de très loin à des êtres féminins blancs, fins et délicats. La description de certaines ermites rappelle assez bien les images conservées des rescapés des camps de concentration, dont l'aspect, lors de leur délivrance, nous donne un bon exemple de ce que devient un corps humain privé des ressources les plus élémentaires et soumis à un traitement physique et moral indescriptible.

En outre, rappelons la similitude des habits qui rend elle aussi plus admissible la situation des travesties ; en ce qui concerne Athanasia et Anastasia, notons en outre que la présence d'anachorètes fémini-

(404) Patlagean, *Femme*, pp. 611-612.

(405) E. A. Clark, *Ascetic Renunciation and Feminine Advancement : A Paradox of Late Ancient Christianity*, dans *AThR*, 63, 3 (1981), p. 257.

(406) Delcourt, *Diane*, pp. 9-10.

nes — non travesties — semble attestée près de Scété et en général près de monastères masculins (407) ; la similitude des vêtements explique facilement le passage hagiographique de l'ascète féminine vivant près d'un monastère masculin et dont l'habit ressemble à celui des hommes à la travestie qui suscite elle-même cette ressemblance et vit dans le monastère en tant que moine. Ajoutons à cela les longs moments passés seules en cellule, l'absence (quasi) absolue d'hygiène et le rejet de la médecine qui pourraient fournir des occasions de dévoiler la vérité, enfin l'aménorrhée temporaire due au jeûne, fait médicalement reconnu.

Si tous ces points ne suffisent pas pour prouver l'existence réelle de travesties parmi les moines, ils viennent cependant soutenir l'éventualité d'une telle situation, que le nombre de récits basés sur ce thème confirme également, selon nous. Dans un cas comme celui-ci, il ne faut pas laisser fausser notre jugement par le caractère merveilleux des textes hagiographiques, qui ne pèse pas lourd face à l'apparente unanimité des textes offciels, soutenue par notre rationalisme moderne ; songeons que les auteurs ne nous disent que ce qu'ils veulent bien et que les autorités ecclésiastiques et impériales ont tout intérêt à taire leur incapacité à se faire respecter.

Il nous faut examiner à présent si les nouvelles perspectives d'indépendance et d'autorité que nous avons évoquées, balayant le thème de la réclusion passive des femmes dans la société (408), ont été voulues ou perçues par les saintes elles-mêmes.

Les auteurs modernes ont beaucoup discuté la proportion de liberté que l'ascétisme accorde aux femmes (409). Castelli (410) note avec justesse que l'idéal de virginité se base finalement sur l'idée que les hommes ont de la sexualité féminine : l'image du mariage divin, les précautions pour préserver sa virginité (411), dont la perte est vue comme un adul-

(407) VOGT, *Ascétisme*, pp. 108-109.

(408) Cf. GOULD, *Women*, p. 9 et n. 35 (cf. *Cod. Just.* I, 3, 54, 5 ; BEAUCAMP, *Statut* I, pp. 261 et 309). Le *topos* de la fuite dans les *Vies* semble indiquer que ce choix s'imposait difficilement (*ibid.*, II, p. 304).

(409) CASTELLI, *Virginity*, pp. 84-85 ; SEIM, *Autonomy*, pp. 136-137.

(410) *Virginity*, pp. 86-88 ; cf. aussi KRAEMER, *Conversion*, p. 303.

(411) *Alex.* 2, 13-16 ; *Gol.* XV, 21-41 ; *Marie Ant.* I, p. 261, 8-11 ; *Sir.* XXV, 1-2 et 5-8 ; *Th.* XVI, 9-10 et 38-40 ; XVII, 53-55 ; dans le martyre, lutte pour la virginité et mort sont souvent mises en rapport (cf. *Anna*, p. 145, 11-13 ; *Sir.* XXV, 1 - XXVI, 2 ; *Thom.* p. 64, 8-15 ; *Sur Pot.* 1-4 ; CASTELLI, *Virginity*, p. 87).

tère (412), le concept de maternité spirituelle et le fait aussi que, dans leur ascèse, les saintes choisissent souvent une réclusion fort semblable à celle vécue dans leur famille, tous ces aspects trahissent la volonté de replacer, d'un point de vue spirituel, la femme dans ce qui est sa fonction principale dans le monde (413). En outre, cette liberté ascétique implique souvent, pour la femme, la négation de sa nature même. La «promotion» de la femme virile s'inscrit toujours dans un cadre androcentrique et un refus sousjacent de ses caractères féminins (414), un fait tout naturel quand on se rappelle que nos récits sont écrits (exclusivement) par des hommes qui n'accordent de valeurs positives qu'à la virilité .

Cependant, à notre avis, il ne faut pas perdre de vue que ce débat est essentiellement moderne et qu'il est en fait impossible de dire quelles étaient les motivations profondes des travesties, puisqu'elles ne prennent jamais elles-mêmes la parole et que le genre même des récits les fige dans un registre spirituel ne laissant guère de place aux motivations proprement humaines (415). Les motifs spirituels que nous avons évoqués plus haut sont ceux que les auteurs veulent bien suggérer ; ils répondent à un objectif d'édification bien déterminé et il n'est pas du tout certain que d'autres raisons, plus matérielles, ne motivaient pas également les travesties.

En ce qui concerne la sexualité, le christianisme offre assurément aux femmes un choix nouveau ainsi qu'un prestige et une autorité indiscutables. L'ascèse — volontaire, contrairement au mariage trop souvent imposé (416) — libère les femmes d'une série de contraintes sociales, principalement l'obligation du mariage ; l'influence acquise

(412) *Sir.* XXV, 12-14. Sur les récits de violence sur les martyres, cf. H. LECLERCQ, *Femme*, dans *DACL*, V, 1 (1922), col. 1329-1335.

(413) Cf. QUACQUARELLI, *Influenza*, p. 11. L'expression «maternité spirituelle», qui semble plus être la marque d'une capacité spirituelle que l'indication d'une fonction de chef (H. LECLERCQ, *Ama*, dans *DACL*, I, 1 (1924), col. 1306 : *Isid.* 6, p. 166, 45-46 ; *Marthe* XI, 13 ; XV, 5 ; XXXI, 14-6), s'inspire du modèle de Marie, vierge et mère (GIANNARELLI, *Tipologia*, pp. 32-36). Si les *Apophtegmes* des Mères sont classés alphabétiquement comme ceux des Pères (J.-M. SOLER, *Les Mères du désert et la maternité spirituelle*, dans *Collectanea Cisterciensia*, 48, 3 (1986), pp. 238-239), PEZIN (*Mères*, p. 57) remarque qu'au sein du classement alphabétique, elles sont toujours citées après les hommes (cf. ALBRECHT, *Makrina*, pp. 139-140). De même, Théodoret place ses récits de saintes en toute dernière place de son *Histoire philothée*.

(414) MATTIOLI, *Donna*, p. 242.

(415) CLOKE, *Female Man*, p. 14.

(416) Cf. *Matr.* VIII, p. 794E ; IX, p. 794F ; XI, p. 796A ; cf. *Sus.* III, p. 154D-E.

par des femmes hors du commun comme Mélanie ou Macrine permet de se rendre compte des possibilités que cette situation leur offrait. Consciemment, bien sûr, l'ascèse demeure avant tout le viatique de salut le plus sûr : le choix ascétique des femmes ne doit pas être vu dans une perspective féministe, car l'idéal de virginité est celui des deux sexes (417). On peut cependant se demander si inconsciemment, derrière des connotations spirituelles, le désir de ressembler aux hommes ne s'inscrit pas dans un cadre finalement assez moderne d'«émancipation féminine», consistant à rechercher l'identité avec ce qui est unanimement reconnu comme le meilleur état.

Conclusion

Nous voici parvenue au terme de ce travail ; il est temps à présent de tirer les dernières conclusions de ce qui a été dit précédemment.

Le thème de la *γυνὴ ἀνδρεία* naît dans les tragédies et est présent dans bon nombre de sources classique, dans des domaines aussi variés que la philosophie, la religion ou la guerre.

Cette nécessité de virilisation des femmes — c'est-à-dire de rejet de tous ses caractères négatifs qualifiés de «féminins», essentiellement la sexualité et la maternité — se trouve renforcée par les enseignements de Paul, dont l'interprétation demeure trop souvent ambiguë.

Dès le début du christianisme, des groupes «hérétiques» — au sens le plus large du terme — vont mettre en pratique ces concepts et permettre à leurs disciples féminins d'accomplir les mêmes activités que les hommes, notamment épiscopales. Au IVe s., les partisans et partisanes d'Eusthate de Sébaste s'habillent de la même façon, ont la même courte coupe de cheveux et mènent une vie commune. De tels cas, bien que réprouvés par les courants «orthodoxes», comme en témoigne le concile de Gangres, au milieu du IVe s., qui condamne catégoriquement les mœurs d'Eusthate, connaissent un succès indéniable parmi la population, notamment grâce aux écrits apocryphes, entre autre les *Actes* de Paul et Thècle. L'expression «devenir virile» va trouver une portée physique avec le thème de la femme déguisée en homme et vivant parmi les moines. Les réticences unanimes et répétées des auteurs,

(417) Simpson, *Women*, p. 49. Il n'importe donc pas, ici, que des hommes soient les auteurs des textes.

conjugués à la fréquence du thème dans l'hagiographie, confirme que de telles situations ont connu une application effective.

Cette opposition entre attirance populaire et répulsion officielle s'explique par le fait que l'Église se trouve sans cesse confrontée à l'opposition entre la parité sexuelle, toute spirituelle, et la naturelle soumission féminine à l'homme. Dans cette optique, c'est la préservation de la virginité, ou du moins la pratique de la continence, qui devient l'idéal de la femme réellement virile, qui sera exprimé en termes de luttes et de combats, comme il est naturel dans une société guerrière et masculine.

Si, malgré la primauté accordée à la virginité et à la chasteté, les pères ne condamnent jamais absolument le mariage — un pas qu'ils ne sauraient franchir sans risquer de retomber dans les excès reprochés aux hérétiques — les éloges de l'union conjugale ne semblent jamais vraiment gratuites : le mariage est un moyen donné par Dieu pour lutter contre la fornication et les épouses qu'on loue présentent de singulières ressemblances avec les vierges, en ce qui concerne la piété et surtout la modération des désirs. D'ailleurs, la virginité va être associée au mariage, puisqu'elle représente l'union «conjugale» par excellence, celle du chrétien avec Christ.

Pour éviter des accusations d'hérésie, les auteurs vont atténuer dans leur récit les actes des saintes en les justifiant, souvent divinement, et en dissimulant les causes réelles du travestissement, qui sont en fait bien plus spirituelles et symboliques que celles qu'ils nous donnent, à savoir le désir de virginité et/ou le refus du mariage, ainsi que le salut de l'âme. Il s'agit notamment d'abolir déjà sur terre les sexes, comme promis dans le royaume des cieux, tout en pratiquant la même ascèse que les hommes et en se soumettant en outre à une tentation constante parmi eux. Ces saintes sont aussi de parfaites étrangères sur terre, parce qu'elles ont quitté leur patrie et leur famille mais aussi parce qu'elles ont rejeté leur propre sexe. Enfin, le travestissement peut aussi être mis en rapport avec le baptême et le martyre.

Touts ces tentatives nous montrent combien est grande la marge entre théorie religieuse et pratique, combien fortement aussi des modèles populaires comme celui de Thècle pouvaient être ancrés dans les mentalités, ainsi peut-être que certains mythes païens dont la ressemblance avec nos récits hagiographiques laisse rêveur.

Les saintes ne nous sont connues que par l'intermédiaire des hommes et il est naturel que la spiritualité féminine soit basée sur ce qui est

la condition habituelle de la femme, à leurs yeux, à savoir le mariage, qui devient spirituel avec le Christ. Cependant, on peut se demander si, du moins inconsciemment, la volonté de «libération» était tout à fait absente de l'esprit féminin, quand on songe aux avantages que la pratique de la sainteté, constituant une des situations féminines les plus libres, leur accordait par l'accès au statut masculin, de loin le plus enviable.

Ce thème de la virilisation féminine n'a certes pas été seulement exploité dans le domaine grec et byzantin : Fr. Delpech, qui a étudié la symbolique du travestissemnt et de la pilosité féminine dans une série de légendes occidentales, notamment espagnoles, du haut Moyen-Âge, remarque qu'il ne s'agit là que d'une récupération d'un thème existant depuis longtemps dans le monde méditerranéen et transmis à l'Occident médiéval par l'intermédiaire des Byzantins, des Romains et des Arabes ([418]) : c'est probablement au monde indo-européen que remonte la figure de la femme virile et travestie ([419]). Une étude en ce sens ne manquera certes pas d'intérêt, pour essayer de pénétrer plus avant dans le monde complexe de la confrontation des sexes.

Annexe I

Classement alphabétique des saintes citées

Pour éviter une surcharge de notes, nous renvoyons, pour les informations chronologiques, concernant les saintes et les textes, aux introductions des éditions utilisées ([420]), ainsi qu'aux articles correspondants de la *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I-XII, Rome 1961-69. De même, nous ne répéterons pas ici les références que nous avons déjà utilisées en cours de travail. Quand les lignes des éditions n'étaient pas numérotées, nous l'avons fait, par souci de clarté.

(418) Fr. Delpech, *Pilosités héroïques et femmes travesties : archéologie d'un stratagème*, dans *Myth, Tale and Legend in Medieval Western European Folklore* (à paraître en 1996). Nous tenons à remercier particulièrement Monsieur Delpech qui a eu l'extrême amabilité de nous faire parvenir un exemplaire de son texte encore inédité.

(419) *Ibid.*

(420) Les introductions aux éditions des *Vies* utilisées sont désignées sous la forme (intr.).

1. *Saintes anonymes*

A. Histoire lausiaque [*BHG* Ap. VI, 1438 ; *BHG Suppl.* 1438h ; PALLADIO, *La Storia Lausiaca* (cité *H.L.*)] : récit écrit vers 410-20 par Palladius sur les grandes figures ascétiques qu'il a rencontrées ou dont il a entendu parler.

B. Histoire des solitaires d'Égypte [*BHG* Ap. VI, 1438 ; 1445 ; 1445w ; 1449v ; *BHG Nov. Auct.* Ap. IV, 1322eb ; F. NAU, *Histoires des solitaires égyptiens*, dans *ROC*, 12 (1907), pp. 43-69 (intr.) ; 171-81 ; 393-404 ; *ROC*, 13 (1908), pp. 47-57 ; 266-83 ; *ROC*, 14 (1909), pp. 357-705 (cité *Hist. des solit.*)] : écrit en grec ; pour certains, traduction latine dès les Ve-VIe s. ; *Sur les saints anachorètes* [F. NAU, *Le chapitre ΠΕΡΙ ΑΝΑΧΩΡΗΤΩΝ ΑΓΙΩΝ et les sources de la Vie de Saint Paul de Thèbes (I)*, dans *ROC*, 10 (1905), pp. 387-417 (cité *Anach.*)] fut écrit vers le milieu du IVe s.

C. Pré spirituel [*BHG* Ap.VI, 1442 ; 1442a ; f ; m ; s ; t ; 1445w ; 1450i ; *BHG Nov. Auct.* 1450ib ; zf ; *BHG Nov. Auct.* Ap. VI, 1440kj ; q ; 1448nb ; JEAN MOSCHOS, *Pratum Spirituale*, dans *PG*, 87, 3, col. 2852-3112 (cité *Prat.*) ; Th. NISSEN, *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale*, dans *BZ*, 38 (1938), pp. 351-372 (cité *Prat. sp.*) ; E. MIONI, *Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco. Gli episodi inediti del Cod. Marciano greco II, 21*, dans *Orientalia christiana periodica*, 17,1-2 (1951), pp. 61-94 (cité *Prat. spir.*)] : écrit par Jean Moschos entre 619 et 639, selon la date de sa mort, qui risque fort d'être après 638 (*Prat. sp.* (intr.), p. 62). Panorama de la vie monastique orientale dans la seconde moitié du VIe s.

2. *Saintes non travesties*

Alexandra (*BHG* Ap. VI, 1438) vit au IVe s., récit ([421]) des IVe/Ve s.

Anna (*BHG* I, 2028 ; Ap. VI, 1442g), meurt en 614, récit ([422]) hellénistique, adapté à une chrétienne ([423]).

Basilisse (*BHG Nov. Auct.* 970-1) : aurait été martyre au IVe s., l'auteur du récit ([424]) se dit contemporain ([425]).

Bernice et Prosdoce (*BHG* I, 274-5) : martyres au début du IVe s. ([426]), panégyrique de Jean Chrysostome ([427]).

(421) *H.L.* V, pp. 28-30 (cité *Alex.*).

(422) C. BONNER, *The Maiden's Stratagem*, dans *Byz.*, 16, 1 (1942-43), pp. 142-161 (cité *Anna*) ; E. CERULLI, *La «Conquista persiana di Gerusalemme» ed altre fonti orientali cristiana di un episodio dell'«Orlando Furioso»*, dans *Orientalia*, 15, 4 (1946), pp. 439-481 (cité *Anna* B).

(423) *Anna* (intr.), p. 148.

(424) Fr. HALKIN, *La passion ancienne des saints Julien et Basilisse. BHG 970-971*, dans *AB*, 98 (1980), pp. 241-259 (cité *Bas.*).

(425) En fait, Basilisse et son mari Julien sont sans doute des saints légendaires (*Bas.* (intr.), p. 242).

(426) M. V. BRANDI, *Bernice, Prosdoce e Domnina*, dans *Bibl. Sanct.*, III (1963), col. 78.

(427) JEAN CHRYSOSTOME, *De SS. Bernice et Prosdoce*, dans *PG*, 50, col. 629-640.

Candida et Gelasia (*BHG* Ap. VI, 1438), contemporaines de l'auteur, Palladius (428).

Domnica (*BHG* I, 562) : vit fin IVe, récit (429) au plus tôt au VIe s.

Domnina (*BHG* I, 563) : vit au Ve s., contemporaine de l'auteur, Théodoret (430).

Élisabeth (*BHG Nov. Auct.* Suppl. 2121) : vit au Ve s., *Vie* (431) avant 591?

Eupraxia (*BHG* I, 631) : vit au IVe ou Ve s., texte grec (432), fin Ve ou début VIe s.

Eustolia et Sopatra (*BHG* Suppl. 2141) : vivent fin VIe s., *Vie* (433) écrite avant le Xe s.

Febronia (*BHG* 659) : martyre sous Dioclétien, récit (434) écrit en grec (435) sans doute aux VIe/VIIe s. (436).

Golindouque (*BHG* I, 700) : martyre en Perse au VIe s. *Vie* (437) écrite peu après sa mort.

Gorgonia (*BHG* I, 704) : son frère, Grégoire le Théologien, lui écrit un éloge funèbre (438).

Isidora (*BHG* Ap. VI, 1438) : vit au IVe s., récit de Palladius (439).

(428) *H.L.* LVII, p. 254 (cité *Cand. et Gél.*).

(429) Th. Ioannou, *Μνημεῖα ἁγιολογικὰ νῦν πρῶτον ἐκδιδόμενα ὑπὸ ἱεροδιακόνου Θεοφίλου Ἰωάννου*, Βενετίᾳ 1884, pp. 268-284 (cité *Domn.*).

(430) Théodoret, *Histoire des moines de Syrie. II. Histoire philothée XXX*, pp. 240-250 [SC, 257] (cité *Dom.*).

(431) Fr. Halkin, *Sainte Élisabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople*, dans *AB*, 91 (1973), pp. 249-264 (cité *Élis.*). Nous avons aussi utilisé occasionnellement une autre *Vie* [R. Criscuolo, *Vita di Santa Elisabetta di Costantinopoli, la taumaturga, scritta dal monaco Caritone*, dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, vol. XIV, NS II (1971-72), pp. 49-68 (cité *Élis.* B)], plus réduite, qui pourrait être antérieure à la *Vie* anonyme mais dont la fin est malheureusement perdue.

(432) *Vita S. Eupraxiae virginis*, dans *AASS Mart.* II, col. 920-227 (cité *Eupr.*).

(433) *Vita SS. Eustoliae et Sopatrae*, dans *AASS Nov.* IV, pp. 217-219 (cité *Eust. et Sop.*).

(434) *Vita et martyrium S. Febroniae virginis martyrae*, dans *AASS. Iun.* VII, pp. 12-31 (cité *Febr.*).

(435) P. Chiesa, *Le versioni latine della Passio Sanctae Febroniae*, Spolète 1990, pp. 335-366 (335 et 362) et fig. 1.

(436) *Vie* primitivement écrite en syriaque puis traduite en grec (Devos, *Anastasie*, p. 44 ; Sauget, *Febronia*, col. 509 ; Simon, *Fébronie*, pp. 72-76).

(437) A. Papadopoulos-Kerameus, *Βίος καὶ πολιτεία ἡγοῦν ἄθλησις καὶ διὰ Χριστὸν ἀγῶνες τῆς ἁγίας ὁσιομάρτυρος Γολινδούχ, τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι μετονομασθείσης Μαρίας*, dans *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτίκης σταχυολογίας* IV, Bruxelles 1897, impr. anast. 1963), pp. 149-174 (cité *Gol.*).

(438) Grégoire de Nazianze, *Oratio* VIII : *In Laudem sororis suae Gorgoniae*, dans *PG*, 35, col. 789-817 (cité *Gorg.*).

(439) *H.L.* XXXIV, pp. 162-166 (cité *Isid.*.). Contrairement à certains manuscrits, l'édition utilisée ne nomme pas la sainte. Pour notre part, nous conserverons son nom, selon l'exemple de la *Bibl. Sanct.*

Macrine (*BHG* II, 1012) : vit au IVe s. ; sœur de Grégoire de Nysse, auteur de la *Vie* (440).

Magna (*BHG* Ap. VI, 1438) : vit à Ancyre, contemporaine de l'auteur, Palladius (441).

Marana et Cyra (*BHG* II, 1025) : vivent au Ve s., ont connu l'auteur, Théodoret (442).

Marie, nièce d'Abraham (*BHG* I, 5) : vit au IVe s., récit (443) daterait du Ve s. (444).

Marie d'Antioche (*BHG* II, 1045) : récit (445) totalement légendaire d'une sainte dont on ignore tout.

Marie l'Égyptienne (*BHG* II, 1042) : vit au Ve ou au VIe s., récit (446) des VIe/VIIe s.

Marthe (*BHG Nov. Auct.* 1174) : meurt en 562? *Vie* (447) primitive en grec, début VIIe s.?

Mélanie l'A. (*BHG* Ap. VI, 1438) : vit fin IVe s., a connu l'auteur, Palladius (448).

Mélanie la J. (*BHG Nov. Auct.* 1241) : ± 383/± 440, *Vie* (449) écrite en grec (450), sans doute par Gérontius. Palladius lui consacre aussi une note biographique (451).

Nonna (*BHG* I, 714 ; *Clavis Patr. Graec.* 3010 ; 3036 ; 3038) : mère de Grégoire de Nazianze, chez qui nous trouvons les textes (452) la concernant.

(440) Grégoire de Nysse. *Vie de sainte Macrine*, pp. 21-266 [SC, 178] (cité *Macr.*). Ce récit est rédigé sous forme de lettre, mais avec toutes les caractéristiques d'une biographie hagiographique.

(441) *H.L.* LXVII, p. 278 (cité *Magn.*).

(442) Théodoret, *Histoire des moines de Syrie*, II. *Histoire philothée XXIX*, pp. 232-238 [SC, 257] (cité *Mar. et Cyra*).

(443) *AASS. Abramii et Mariae*, dans *AASS Mart.* II, pp. 935-937 (cité *Marie Abr.*).

(444) Brock, *Women*, p. 27. Récit primitif écrit en syriaque (?), vite traduit en grec (Brock, *Women*, p. 27).

(445) *De beata Maria virgine Antiochena in Syria*, dans *AASS Maii* VII col. 49-56 (cité *Marie Ant.*).

(446) *Vita Mariae Ægyptiae*, dans *PG*, 87, 3, col. 3697-3725 (cité *Marie Ég.*).

(447) P. van den Ven, *La Vie de Sainte Marthe, mère de S. Syméon Stylite le Jeune BHG3 1174*, Bruxelles 1970, pp. 249-313 [Subs. Hag., 32, II] (cité *Marthe*).

(448) *H.L.* XLVI, pp. 220-224 (cité *Mél. Anc.*) ; *H.L.* LIV, pp. 244-252 (cité *Mél. anc. A*) ; *H.L.* LV, pp. 250-252 (cité *Mél. anc. B*).

(449) *Vie de Sainte Mélanie*, pp. 7-270 [SC, 90] (cité *Mél.*).

(450) Clark, *Melania*, pp. 4-13.

(451) *H.L.* LXI, pp. 264-268 (cité *Sur Mél.*).

(452) Grégoire de Nazianze, *Oratio* XVIII : *Funebris in patrem*, dans *PG*, 35, col. 985-1044 (cité *Nonna*) ; *Carminum liber* II. *Sectio I. Historica*, dans *PG*, 37, col. 969-1452 (cité *Carm. Nonna*) ; *Carminum liber* II. *Sectio II. Epitaphia*, dans *PG*, 38, col. 44-62 (cité *Épit. Nonna*) ; Grégoire de Nazianze, *Discours* 1-3 [SC, 247] (cité *Orat. Nonna*).

Olympias (*BHG Nov. Auct.* Ap. IV, 1374-5) : vit aux IVe/Ve s. ; *Vie* (453) écrite par un contemporain (454) ; lettres de Jean Chrysostome (455), poème de mariage par Grégoire de Nazianze (456), note biographique de Palladius (457).

Perpétue : Martyre sans doute en 203, récit (458) de la fin du IIe s.

Piamoun (*BHG* Ap. VI, 1438) : vit sans doute 2e moitié du IVe s. Récit de Palladius (459).

Placilla (*BHG* II, 1548) : vit au IVe s. Éloge funèbre de Grégoire de Nysse (460).

Potamiène (*BHG* Ap.VI, 1438) : martyre au IIIe s. Récits de Palladius (461) et d'Eusèbe (462).

Sara (*BHG* Suppl. 2395) : mère du désert (463) qui a dû vivre au IVe s. (464).

Sira (*BHG* II, 1637) : aurait vécu au VIe s., récit (465) datant de 593 à 609 au plus tard.

Synclétique (*BHG* II, 1694) : mère du désert (466) au IVe s., *Vie* (467) de la 1re moitié du Ve s. (468)

Talis et Taor (*BHG* Ap. VI, 1438) : contemporaines de l'auteur, Palladius (469).

Thaïs (*BHG* II, 1695-7) : vit milieu IVe s.?, récit (470) rédigé en grec, entre le Ve et le VIe s.

(453) *Vie anonyme d'Olympias*, pp. 11-103 et 406-48 [SC, 13bis] (cité *Ol.*).

(454) Sur l'auteur contemporain de sa *Vie*, cf. HONIGMANN, *Heraclidas*, pp. 111-112.

(455) *Vie anonyme d'Olympias*, pp. 106-388 [SC, 13bis] (cité *Lettres Ol.*).

(456) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carminum liber* II. *Sectio II. Historica*, dans *PG*, 37, col. 1542-1550 (cité *Pour Ol.*).

(457) *H.L.* LVI, p. 252 (cité *Sur Ol.*).

(458) H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. XXV-XXVII (intr.) et 106-130 [Oxford Early Christian Texts] (cité *Perp.*).

(459) *H.L.* XXXI, pp. 148-150 (cité *Piam.*).

(460) GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio funebris de Placilla imperatrice*, dans *PG*, 46, col. 877-892 (cité *Plac.*).

(461) *H.L.* III, pp. 24-26 (cité *Sur Pot.*).

(462) H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, pp. XXVII-XXVIII et 132-134 [Oxford Early Christian Texts] (cité *Pot.*).

(463) *Apophtegma Patrum : de matre Sara*, dans *PG*, 65, col. 420B-421A (cité *Apoph. Sara*).

(464) *Syncl.* (intr.), p. 10 ; cf. *Anach.* (intr.), pp. 389-391.

(465) P. DEVOS, *Sainte Sirin, martyre sous Khosrau Ier Anosarvan*, dans *AB*, 64 (1946), pp. 87-131 (cité *Sir.*).

(466) *Apophtegma Patrum : de matre Syncletica*, dans *PG*, 65, col. 421A-428A (cité *Apoph. Syncl.*).

(467) *Vita Sanctae Syncleticae*, dans *PG*, 28, col. 1488-1557.

(468) ALBRECHT, *Makrina*, p. 303 ; O. B. BERNARD, *Vie de Sainte Synklétique*. Traduit du grec par O.B.B., Bégrolles-en-Mauges 1972, p. 7 (cité *Syncl.* (intr.)). L'auteur ne semble pas être Athanase (*Syncl.* (intr.), pp. 7, 12 et 18).

(469) *H.L.* LIX, p. 260 (cité *Tal. et Taor*).

(470) F. NAU, *Histoire de Thaïs*, dans *Annales du Musée Guimet*, 30, 3 (1903), pp. 51-74 et 87-113 (cité *Thaïs*).

Théodora (*BHG* Ap. VI, 1444) : mère du désert (471), vit fin IVe ou début Ve s. (472).

Thomaïs (*BHG* III, 2453-2453b) : vit au Ve s.? (473). Récit (474) attribué à un disciple de Daniel.

3. *Saintes travesties*

Anastasia (*BHG* I, 79-80), vit au VIe s., auteur (475) sans doute contemporain.

Apolinaria (*BHG* I, 148) : pour nous, modèle du IVe s., récit (476) du VIe s. (477).

Athanasia (*BHG* I, 121-2), vit sans doute au IVe s., récit (478) d'un disciple de Daniel de Scété.

Eugenia (cf. *BHG* I, 608) : aurait vécu IIe-IIIe s., texte (479) original probablement contemporain.

Euphrosynè (*BHG* I, 625) : meurt ± 470, récit grec (480) daterait pour nous plutôt du VIe s.

Eusébia (*BHG* I, 633) : aurait vécu au Ve s., l'auteur du texte (481) se dit contemporain.

Hilaria : pour nous, modèle du IVe s., auteur du texte copte primitif (482) du VIIe s.

Marina (*BHG* II, 1163) : pour nous, aurait vécu au IVe s. *Vie* (483) datant d'avant 390.

(471) *Apophtegma patrum : de matre Theodora*, dans *PG*, 65, col. 201a-204B (cité *Theod.*).

(472) *Apoph. Theod.*, 1, col. 201 ; SOLER, *Mères*, p. 243. Selon le calendrier copte (PEZIN, *Mères*, p. 58 et n. 12), aurait vécu de 295 à 412.

(473) Daniel de Scété entend parler d'elle à Alexandrie et va voir sa dépouille avec son disciple (*Th.*, p. 64, 25-26).

(474) L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété* 15 : *La chaste Thomaïs*, dans *ROC*, 5 (1900), pp. 63-68 (cité *Thom.*).

(475) L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété* 2 : *Vie d'Anastasie la patrice*, dans *ROC*, 5 (1900), pp. 49-56 (cité *Anast.*).

(476) J. DRESCHER, *Three Coptic Legends.* Appendix III : *The Life of St. Apollinaria*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Suppl. 4 (Le Caire, 1947), pp. 152-161 (cité *Apol.*).

(477) PATLAGEAN, *Femme*, p. 600.

(478) L. CLUGNET, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété* 10 : *L'orfèvre Andronicus et son épouse Athanasie*, dans *ROC*, 5 (1900), pp. 370-384 (cité *Ath.*).

(479) SYMÉON MÉTAPHRASTE, *Martyrium sanctae martyris Eugeniae*, dans *PG*, 116, col. 609-652 (cité *Eug.*).

(480) Dr. MOURAD KAMIL, *Ste Euphrosyne, vierge d'Alexandrie*, dans *Tome commémorotif du Millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie*, Le Caire 1953, pp. 231-236 (cité *Euphr.*).

(481) Th. NISSEN, *Vie de Sainte Eusébia*, dans *AB*, 56 (1938), pp. 101-117 (cité *Eus.*).

(482) J. DRESCHER, *Three Coptic Legends : Hilaria Archellites The Seven Sleepers*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Suppl. 4 (Le Caire, 1947), pp. 69-82 et p. 121-131 (cité *Hil.*).

(483) M. RICHARD, *La Vie ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos*, dans

Matrona (*BHG* II, 1221) : vit ± 420/±524, *Vie* (484) écrite sans doute au plus tard milieu VI^e s. (485)

Pélagie (*BHG Nov. Auct.* 1478) : vit fin IV^e ou début V^e s. (486), récit (487) d'un auteur se disant contemporain (488).

Susanna (*BHG* II, 1673) : vit ± 310/± 360 ; *Vie* (489) d'un auteur qui se dit contemporain.

Thècle (*BHG* II, 1710-6 ; 1720 ; *BHG Nov. Auct.* 1717-20) : serait contemporaine de Paul ; *Actes* (490) de Paul et Thècle écrits en Asie Mineure au II^e s. apr. J.-C., au plus tard avant 206 (491). *Vie* (492) et *Miracles* (493) du V^e s. ; panégyrique de Thècle par Jean Chrysostome (494).

Theodora d'Alexandrie (*BHG* II, 1727-9) : vit fin V^e s. ; texte (495) du VI^e s. (496).

Corona Gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica eligio Dekkers OSB XII lustra completente oblata, I, Brugge-'s Gravenhage 1975, pp. 83-115 (cité *Marina*).

(484) *S. Matronae vita prima*, dans *AASS. Nov.* III, pp. 786-813 (cité *Matr.*).

(485) Cf. n. 332.

(486) Cf. BROCK, *Women*, p. 40.

(487) P. PETITMENGIN e.a., *Pélagie la Pénitente. Métamorphose d'une légende*, I. *Les textes et leur histoire. Grec, latin, syriaque, arabe, arménien, géorgien, slavon*, Paris 1981, pp. 13-22 (cité *Pél.*) et 68-131 (cité *Pél.* B) [Études Augustiniennes. Série antiquité]. Nous ne possédons plus le texte original et utilisons l'édition la plus proche d'un texte très répandu dès le VIII^e s (*Pél.* (intr.), p. 70). L'auteur est un certain diacre Jacques (*Pél.* 1, p. 77, 2).

(488) Cf. *Pél.* (intr.), p. 15.

(489) *Vita S. Susannae virginis martyrae*, dans *AASS Sept.* VI, pp. 153-160 (cité *Sus.*).

(490) M. BONNET, R. A. LIPSIUS, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, pp. 235-272.

(491) SCHÜSSLER, *Women*, p. 37 ; *Mémoire*, p. 252 ; cf. aussi ASPEGREN, *Women*, pp. 100 et 111.

(492) G. DAGRON, *Vie et miracles de Sainte Thècle*, pp. 13-282 (cité *Th.*).

(493) *Ibid.*, pp. 284-412 (cité *Mir. Th.*).

(494) JEAN CHRYSOSTOME, *Laudatio S. protomartyris et apostolae Theclae*, dans *PG*, 50, col. 745-748 (cité *Laud. Th.* col.) ; M. AUBINEAU, *Le panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome (BHG 1720) : la fin retrouvée d'un texte mutilé*, dans *AB*, 93, 3-4 (1975), pp. 351-352 (cité *Laud. Th.*).

(495) K. WESSELY, *Die Vita S. Theodorae*, dans *Fünfzehnter Jahresbericht des K. K. Staatgymnasiums in Hernalis*, Vienne 1889, pp. 24-25 (cité *Theod.*).

(496) *Theod.* (intr.), pp. 24 et 45.

Annexe II

Liste alphabétique des abréviations utilisées

Outre celles autorisées par Byzantion, notons encore :

Act. Andr. = *Act. Apost. Apocr.* II, pp. 38-45.
Act. Apost. Apocr. = M. Bonnet, R. A. Lipsius, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 3 vol., éd. M.B. et R.A.L., Hildesheim 1959.
Act. Ioan. = *Act. Apost. Apocr.* II, pp. 151-215.
Act. Pet. et Andr. = *Act. Apost. Apocr.* II, pp. 117-27.
Act. Phil. = *Act. Apost. Apocr.* III, pp. 1-90.
Adv. Haer. = *Epiphanius. Ancoratus und Panarion* [GCS, 31] et III [GCS, 37].
Adv. mul. = Grégoire de Nazianze, *Carmina* I, 2, XXIX : *Adversus mulieres se nimis ornantes*, dans *PG*, 37, col. 884-908.
Anim. = Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, dans *PG*, 46, col. 12-160.
Annales ESC =*Annales : Économies - Sociétés - Civilisations.*
Asc. = Basile le Grand, *Sermo asceticus*, dans *PG*, 31, col. 869-888.
Ascet. = Basile le Grand, *Ascetica*, dans *PG*, 31, col. 620-625.
AThR = *Anglican Theological Review.*
AUSSt = *Andrews University Seminary Studies.*
Banquet = Méthode, *Le banquet* [SC, 95].
Baptis. = Basile de Césarée, *Sur le baptême* [SC, 357].
BS = *Bibliotheca Sanctorum.*
BLE = *Bulletin de littérature ecclésiastique.*
C.A. = *Les constitutions apostoliques.* II. *Livres III-VI* [SC, 329].
Cat. bapt. = Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites* [SC, 50bis].
Cés. = L'empereur Julien, *Les Césars*, pp. 32-71.
Cohab. = Jean Chrysostome. *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, pp. 45-137 [Nouvelle Collection de textes et de documents, 19].
Com. Rom. = Origène, *Commentaria in epistulam B. Pauli ad Romanos*, dans *PG*, 14, col. 837-1291.
Contre. H. = Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* I, 2 [SC, 264].
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
D.A. = Fr. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, pp. 2-595.
DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie.*
Dial. J. Chrys. = Palladios, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, I [SC, 341].
Diat = Éphrem de Nisibie, *Commentaire de l'évangile concordant ou Diatessaron* [SC, 121].
Disc. = Grégoire de Nazianze, *Discours* 32-37 [SC, 318].
Ep. = I. Hilberg, *S. Eusebii Hieronymi opera.* I. *Epistulae I-L* [CSEL, 54] et I, 3. *Epistulae CXXI-CLIV* [CSEL, 56].
Ep. Gal. = Jean Chrysostome, *In epistolam ad Galatas commentarius*, dans *PG*, 61, col. 611-682.
Ep. Rom. = Jean Chrysostome, *Commentarius in epistolam ad Romanos*, dans *PG*, 60, col. 391-682.
Epist. = Jean Chrysostome, *Epistolae*, dans *PG*, 52, col. 549-748.
Exod. = Origenis, *In Exodum homilia*, dans *PG*, 12, col. 297-396.
Fab. = C. I. Hyginus, *Fabulae* [Scriptorum romanorum quae extant omnia, 259-262].
Fem. = Tertullien, *La toilette des femmes* [SC, 173].
Gangr. = C. J. Hefele, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* 1, 2, pp. 1032-43.

GCS = Griechischen Christlichen Schriftsteller.
Genès. = DIDYME L'AVEUGLE, *Sur la Genèse* [SC, 233].
GOrThR = *The Greek Orthodox Theological Review.*
H.E. = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, V-VIII [SC, 41] et VIII-X [SC, 55].
H. eccl. II = SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Livres I-II* [SC, 306].
H. eccl. III = *Sozomenus Kirchengeschichte* [GCS, 50].
Hér. = TERTULLIEN, *Traité de la prescription des hérésies* [SC, 46].
Hist. eccl. = SOCRATE, *Histoire ecclésiastique*, dans *PG*, 87.
Hist. des moines = THÉODORET, *Histoire des moines de Syrie*, I-II. *Histoire philothée* [SC, 234 et 257].
Hom. = JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae*, dans *PG*, 63, col. 461-530.
Hom. Gen. = JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae in Genesin*, dans *PG*, 53-54, col. 21-580.
Hom. op. = GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio*, dans *PG*, 44, col. 124-256.
Hom. Ps. = BASILE LE GRAND, *Homilia in Psalmum*, dans *PG*, 29, col. 209-495.
HR = *History of Religions.*
Is. = PLUTARQUE, *Moralia*, V, 2. *Isis et Osiris.*
Iulit. = BASILE LE GRAND, *Homilia in martyrem Iulittam*, dans *PG*, 31, col. 237-61.
JFemStR = *Journal of Feminist Studies in Religion.*
JRH = *Journal of Religious History.*
Lettres = SAINT BASILE, *Lettres*, II.
Lyc. = PLUTARQUE, *Vies*, I. *Lycurgue*, pp. 120-66.
Mét. IX = OVIDE, *Les métamorphoses*, II.
Métam. = ANTONINUS LIBERALIS, *Les métamorphoses.*
Moïse = GRÉGOIRE DE NYSSE, *De Vita Moysis*, dans *PG*, 44, col. 297-325.
Mor. = BASILE LE GRAND, *Moralia*, dans *PG*, 31, col. 700-869.
Nov. = R. SCHOELL, G. KROLL, *Corpus Iuris Civilis*, III. *Novellae.*
NTS = *New Testament Studies.*
ODB = *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol., New York-Oxford 1991.
Orig. H. = BASILE DE CÉSARÉE, *Sur l'origine de l'homme* [SC, 160].
OSyr = *Orient Syrien.*
Pach. = Fr. HALKIN, *Sancti Pachomii vitae graecae* [Subs. Hag., 19].
Péd. II = CLÉMENT D'ALEXANDRIE. *Le pédagogue*, II [SC, 108].
Péd. III = CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue*, III [SC, 158].
Préc. conj. = PLUTARQUE, *Moralia*, II. *Préceptes conjugaux.*
Quaest. rom. = *Plutarch's Moralia*, IV. *Roman Questions*, pp. 6-170.
Reg. = BASILE LE GRAND, *Regulae brevius tractatae*, dans *PG*, 31, col. 1080-1306.
Reg. Pach. = SAINT JÉRÔME, *Regulae S. Pachomii et Theodori translatio Latina*, dans *PL*, 23, col. 61-86.
RHR = *Revue de l'histoire des religions.*
ROC = *Revue de l'Orient Chrétien.*
Salut. Prisc. = JEAN CHRYSOSTOME, *Salutate Priscillam et Aquilam*, dans *PG*, 51, col. 187-96.
Spec. Leg. = *Philo*, VII. *De specialibus Legibus*, pp. 100-606.
StCHist = Studies in Church History.
StP = *Studia Patristica.*
Strom. = *Clemens Alexandrinus, II. Stromata* I-V [GCS, 52].
StTh = *Studia Theologica.*
StWR = Studies in Women and Religion.
Subs. Hag. = Subsidia Hagiographica.
Ther. = THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II. *Livres VII-XII* [SC, 57].

Trad. apost. = HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions* [SC, 11bis].
Vaine gloire = JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants* [SC, 188].
Val. = TERTULLIEN, *Contre les Valentiniens* [SC, 280].
VetChr = *Vetera Christianorum.*
Virg. = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité* [SC, 119].
Virgin. = JEAN CHRYSOSTOME, *La virginité* [SC, 125].
Virginit. = ATHANASE, *De virginitate*, dans *PG*, 28, col. 252-281.
Virginitate = BASILE D'ANCYRE, *De virginitate*, dans *PG*, 30, col. 669-809.
De virginitate = Fr. DIEKAMP, *Patres apostolici*, II, pp. 1-49.

Bruxelles. N. DELIERNEUX.

DOCUMENTS

ZUR BYZANTINISCHEN ETYMOLOGIE DER WÖRTER *INDICTIO, NONAE, IDUS* UND *CALENDAE* IN DEN HSS. *MARC. GR.* 506 (COLL. 768) UND *VAT. GR.* 7 (*)

Laut der Beschreibung von Elpidio Mioni überliefert der in das 15. Jh. datierte *Codex Marc. gr.* 506 (coll. 768) olim card. Bessarionis <182> auf ff. 255^{v}-256^{r} einen Textausschnitt *de indictionis origine* (1). Tatsächlich aber steht nur auf f. 255^{v} ein auf die Herkunft des Wortes *indictio* bezüglicher Text, dem auf f. 256^{r} eine kurze Darstellung der Herkunft der Wörter *nonae*, *idus* und *calendae* folgt. Die inhaltliche Vollständigkeit und die gegenseitige thematische Beziehung beider Fragmente fällt auf.

Die Bedeutung und die Herkunft des Wortes *indictio* wird nicht in lateinischen Quellen erwähnt ; die Etymologie der Wörter *nonae*, *idus* und *calendae* begegnet bei Varro, Ambrosius Theodosius Macrobius,

(*) Mein Dank gilt Herrn Prof. Dr. Klaus Alpers (Hamburg), der freundlicherweise den Aufsatz gelesen hat und wichtige Bemerkungen gemacht hat. Für die Bestellung der Mikrofilme und der Fotokopien der Hss. hatte ich die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Universität Hamburg im Rahmen des Hamburger Graduiertenkollegs "Textüberlieferung".

(1) Die Handschrift beinhaltet auch einen Teil des platonischen Phaidros, hippokratische Aphorismen, Libanios' Briefe, Exzerpte über grammatische und syntaktische Phänomene, einen Ausschnitt de mensuris und u.a. Werke von Manuel Chrysoloras, Nikolaos Kabasilas, Maximos Planudes, Thomas von Aquino, Gregorios Nazianzenos, Ioannes Chrysostomos ; auf f. 1^{v} steht ein Inhaltsverzeichnis auf Griechisch und danach auf Lateinisch von Bessarion selbst : *diversa opera diversorum, habet inter alia aphorismos Yppocratis cum epitoma expositionis et tractatum de missa per Cabassilam et s. Thomae quaedam et consolatoria pro mortuis et multa alia*, vgl. E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices graeci manuscripti*, Bd. II (*Thesaurus antiquus Cod. 300-625*), Rom, 1985, S. 354-357, hier S. 354 und 356.

Isidorus episcopus Hispalensis, wie auch bei Plutarch, Ioannes Lydus und Paulus Diaconus. Die oben genannten lateinischen und sogar griechischen Quellen (2) erwähnen dieselbe bzw. ähnliche Herkunft jeweils für die drei letzten Wörter : Wurzelwort des W. *nonae* : *nonae appellatae, quod ante diem nonum idus semper, νουμηνία — ab nova luna Nonae* ; Stammwort des W. *idus* : *ἐκ τοῦ εἴδους τῆς σελήνης, quod eo die plenam speciem luna demonstrat* ; Wurzelwort des W. *calendae* : *ab eo calendae appellatae, quod est tractum a Graecis, qui καλεῖν vocare dixerunt* (3).

Was wir über die Quelle und die historische Grundlage des Wortes *indictio* aus byzantinischen schriftlichen Zeugnissen überhaupt wissen, sind nur die Erwähnungen von Konstantinos VII. Porphyrogennetos und Georgios Kedrenos (4). Das längere und ausführlichere Zitat kommt aus dem nur in einer byzantinischen Hs. überlieferten zweiten Buch des *De thematibus* (II, 8) von Konstantinos VII. (5), der sich während

(2) Über die lexikographische Tätigkeit der o.g. Gelehrten vgl. H.-J. DIESNER, *Lexikographie und Enzyklopädie in der Antike*, in *Lexika gestern und heute* (Hrsg. H.-J. DIESNER und G. GURST), Leipzig, 1976, S. 11-60. Besonders über die Etymologien des Isidor von Sevilla vgl. J. SPLETT, *Lateinische und alt- bzw. mittelhochdeutsche Lexikographie*, in *Welt der Information ; Wissen und Wissensvermittlung in Geschichte und Gegenwart* (Hrsg. H.-A. KOCH in Verbindung mit A. KRUP - EBERT), Stuttgart, 1990, S. 39-48, hier S. 40-42.

(3) R. MALTBY, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds (Cairns), 1991, S. 292, 321 und 414. Vgl. auch dieselbe Etymologie über *nonae* bei Suda, A. ADLER, *Suidae Lexicon*, Leipzig, 1933, N. 489. Zu dem W. Kalendae vgl. *RE* (20. Halbband), 1919, 1560-1562 und zu dem W. Nonae vgl. *RE* (33. Halbband), 1936, 846-849. Laut H.G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, new ed. by H. STUART JONES and R. MCKENZIE, Oxford, 1925-1940 (*LSJ*), begegnen die Wörter auch bei Dionysius Halicarnaseus, Eusebius und Flavius Josephus. Sehr oft erscheinen die Wörter *indictio*, *nonae*, *idus* und *calendae* als Zeitrechnungsangaben zusammen mit den Olympiaden im Chronicon Paschale.

(4) C. MÜLLER, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (*FHG*), Bd. IV, Paris, 1851, S. 145-146.

(5) CONSTANTINO PORPHIROGENITO, *De thematibus*, ed. A. PERTUSI (*ST*, 160), Vatikan, 1952, S. 92 : *Ὄγδοον θέμα Νικόπολις ... Ἐκλήθη δὲ Νικόπολις δι' αἰτίαν τοιαύτην. Καῖσαρ ἐκεῖνος ὁ σεβαστὸς καὶ περιώνυμος Αὔγουστος πόλεμον ἔσχε μετὰ Κλεοπάτρας τῆς Αἰγυπτίας καὶ Ἀντωνίου τοῦ ταύτης ἀνδρός, ὃς ἦν πρότερον ἐπ' ἀδελφῇ τοῦ Καίσαρος γαμβρός, ἀπέστη δὲ τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς δι' ἔρωτα τῆς Κλεοπάτρας αὐτῆς, καὶ τῆς Αἰγυπτίων γῆς πάσης ἐκράτησεν. Ναυτικῷ οὖν στόλῳ ἐπὶ ναυσὶ χιλίαις καὶ διακοσίαις συνέβαλον μετὰ Καίσαρος ἐν πολέμῳ, ἐν αὐτῷ τῷ ἀκρωτηρίῳ τῷ καλουμένῳ Ἀκτίῳ· καὶ νικήσας ὁ Καῖσαρ τὸν Ἀντώνιον καὶ τὴν Κλεοπάτραν ἔκτισε πόλιν, καλέσας αὐτὴν Νικόπολιν διὰ τὸ ἐκεῖσε ἡττηθῆναι τὸν Ἀντώνιον. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἀκρωτηρίου τοῦ καλουμένου Ἀκτίου καὶ τὰς καλουμένας ἰνδικτιῶνας ἐκάλεσεν. Οὕτω γράφει Ἡσύχιος ὁ Ἰλλούστριος· ἰνδικτιῶν τουτέστιν ἰνακτιῶν, ἡ περὶ τὸ Ἄκτιον νίκη. Διὰ τοῦτο ἄρχεται μὲν ἰνδικτιῶν ἀπὸ πρώτης καὶ καταλήγει μέχρι τῆς ιε΄, καὶ πάλιν ὑποστρέφει καὶ ἄρχεται*

seines Berichtes über das achte europäische Thema Nikopolis auf seine Quelle bezieht, nämlich Hesychios Illustrios aus Milet (6). Das Motiv der Metonomasie, bekannt von den Städtelisten, spielt nach Hunger in diesem Werk eine große Rolle ; Porphyrogennetos bietet jeweils für die insgesamt 17 asiatischen und 12 europäischen Themen eine echte Etymologie oder eine Erklärung des Namens, die mit mythologischen oder historischen bzw. pseudo-historischen Persönlichkeiten und Vorfällen verknüpft ist (7). Die Auskunft von Georgios Kedrenos in seiner Weltchronik *Σύνοψις ἱστοριῶν* (I, 573) ist lakonisch ohne Quellenangabe (8) ; es steht hier dieselbe Erklärung und sprachliche Formulierung, dasselbe "Etymon" des Wortes. Folglich denkt man weiter an eine Pseudofrage, nämlich ob es sich bei solchen Erklärungen um "Etymologien" oder um "Etymogeleien" handelt (9). Ein Vergleich zwischen *De*

ἀπὸ πρώτης, διὰ τὸν Ἀντώνιον συνάρχοντα γενέσθαι Αὐγούστῳ τῷ Καίσαρι μέχρι τοῦ ιε΄ χρόνου, μετὰ δὲ ταῦτα ἐκράτησεν Αὔγουστος (*ἰνδικτιῶν - Αὔγουστος* cf. HESYCHIOS ILLUSTRIOS, frg. 2, *FHG*, Bd. IV, S. 145). PERTUSI vermutet, daß die Quelle für die Nennung der Stadt Nikopolis DIO CASSIUS (*Hist. rom.*, 51, 1, Bd. II, S. 352, 2sqq ed. BOISSEVAIN) ist, vgl. A. PERTUSI, *op. cit.*, S. 176-177.

Die ursprüngliche Quelle für die Erklärung des Wortes *indictio* soll aber auch Dio Cassius sein, vgl. DIO CASSIUS, *Hist. rom.*, 51, 1, Bd. II, S. 352, 2sqq BOISSEVAIN (= FREYBURGER-RODDAZ, Paris, 1991, S. 87-88) : *τοιαύτη τις ἡ ναυμαχία αὐτῶν τῇ δευτέρᾳ τοῦ Σεπτεμβρίου ἐγένετο· τοῦτο δὲ οὐκ ἄλλως εἶπον (οὐδὲ γὰρ εἴωθα αὐτὸ ποιεῖν) ἀλλ' ὅτι τότε πρῶτον ὁ Καῖσαρ τὸ κράτος πᾶν μόνος ἔσχεν, ὥστε καὶ τὴν ἀπαρίθμησιν τῶν τῆς μοναρχίας αὐτοῦ ἐτῶν ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἀκριβοῦσθαι.*

(6) Zum Leben und Werk Hesychios' vgl. MÜLLER, *op. cit.*, S. 143-145 (*Suda*, PHOTIUS' *Biblioth.* Cod. 69) ; Sammlung von Fragmenten bei MÜLLER, *op. cit.*, S. 145-177. Vgl. auch K. ALPERS, *Zur Überlieferungsgeschichte der Bibliotheca Historica des Diodoros von Sizilien*, in *Festschrift für Horst Gronemeyer zum 60. Geburtstag* (Hrsg. H. WEIGEL), Herzberg, 1993, S. 157-177, hier S. 158-161.

(7) Über die Problematik der Abfassungszeit und des Schriftstellers des zweiten Teils des Werkes vgl. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. I, München, 1978, S. 532-533. Vgl. dazu A. PERTUSI, *op. cit.*, S. 34-49.

(8) GEORGIUS CEDRENUS, *Historiarum compendium*, ed. I. BEKKER, Bd. I, in *CSHB*, Bonn, 1838, S. 573 : *καὶ ἤρξαντο ἀριθμεῖσθαι αἱ ἰνδικτοι, ἀρξάμενοι ἀπὸ Αὐγούστου τοῦ Καίσαρος ἐν ἔτει ιε΄ τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ. καλεῖται δὲ ἰνδικτιών, τουτέστιν ἰνακτιών, ἡ περὶ τὸ Ἄκτιον νίκη. Ἄκτιον δέ ἐστιν ἀκρωτήριον Νικοπόλεως τῆς Ἠπείρου, ἔνθα μαχεσάμενος Αὔγουστος τόν τε Ἀντώνιον καὶ Κλεοπάτραν ἐνίκησε, μόναρχος ἀναδειχθεὶς τῷ τότε χρόνῳ.*

(9) Das Wortspiel ist geliehen von K. ALPERS, *Griechische Lexikographie in Antike und Mittelalter dargestellt an ausgewählten Beispielen*, in *Welt der Information...* (wie oben Anm. 2), S. 14- 38, hier S. 27.

Die byzantinische Etymologie schlug in der Regel verschiedene nicht wissenschaftliche Interpretationen vor, die dem Laut näher waren als der wirklichen Bedeutung des Wortes ; vgl. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, ²1897, S. 573-575 ; H. HUNGER, *Byzantinische Namensdeutungen in iambischen Synaxar-*

thematibus II, 8 des Porphyrogennetos und dem hier edierten 1. marzianischen Fragment beweist die Beziehung zwischen beiden Texten und die Identität des Fragmentes. Das im 15. Jh. überlieferte Fragment könnte der von einem Kompilator oder Lexikographen bearbeitete Bericht des Konstantinos VII. über das achte europäische Thema Nikopolis sein ; die gemeinsame zitierte Quelle ist das fünfte Buch (*ε΄ διάστημα*) der römischen Geschichte (*Ἱστορία Ρωμαϊκή τε καὶ παντοδαπή*) des Hesychios Illustrios aus Milet. Wenn unser 1. marzianisches Fragment zuverlässig und nah an der ursprünglichen Quelle ist, dann sollte man das Fragment des Hesychios länger und ausführlicher ansetzen (Zeilen 2 bis 10 und 12 bis 18), nämlich sowohl den kurzen Bericht über die Schlacht bei Aktion, als auch die Erklärung über die Bedeutung des Wortes "Indiktion".

Was die edierten byzantinischen Texte betrifft, stammen unsere Kenntnisse über die Etymologie und die geschichtliche Basis der Wörter *nonae*, *idus* und *calendae* aus Johannes Tzetzes' *Historia* und Theodoros Balsamons *Nomokanon* ([10]). Ausführlich erzählt Johannes Tzetzes in Chiliades (III, 872 sqq), woher die Wörter stammen ([11]) ; die römischen Consuln Nonnos, Kalandos und Eidos gelten laut Hesychios, Plutarch, Dio Cassius und Dionysios von Halikarnass, so zitiert Tzetzes, als Urheber für die Nennung der römischen Zeitrechnung ([12]). Dieselbe Erklärung überliefert verkürzt auch Theodoros Balsamon *ad. can. 62 concil. 6*, ohne sich auf eine Quelle zu beziehen ([13]). Was die unedierten

versen, in *Byzantina*, 13/1 (1985), S. 1-26 ; A. KAZHDAN, *Etymology*, in *ODB*, Bd. 1, S. 735-736.

(10) MÜLLER, *op. cit.*, S. 146. Über das Fortleben der Erzählung von den drei römischen Brüdern bei Tzetzes und Balsamon vgl. H. HAUPT, *Neue Beiträge zu den Fragmenten des Dio Cassius*, in *Hermes*, 14 (1879), S. 431-446, hier S. 440.

(11) IOANNIS TZETZAE, *Historiae*, ed. P. A. LEONE, Neapel, 1968, S. 119, 872-881 : *Ἐῶ Κάλανδον Νόννον τε καὶ τὸν Εἰδὸν σὺν τούτῳ, / ὥνπερ τὸ εὐεργέτημα ἡμέραις παρεγράφη. / Ἐν χρόνοις Ἀντωνίνου γὰρ Ῥωμαίων ἠττηθέντων / καὶ συγκλεισθέντων ἐν αὐτῇ τῇ γεραιτέρᾳ Ῥώμῃ, / κινδυνευόντων τε λιμῷ πάντων διαφθαρῆναι, / οὗτοι τὸν δῆμον οἴκοθεν ἔτρεφον τὸν τῆς Ῥώμης, / ἡμέρας ὀκτωκαίδεκα, Κάλανδος κατὰ μῆνα, / Νόννος ἡμέρας δὲ ὀκτώ, τὰς τέσσαρας Εἰδός δε. / Ἡσύχιος Ἰλλούστριος, Πλούταρχος τὲ καὶ Δίων, / καὶ Διονύσιος ὁμοῦ γράφουσι ταῦτα πάντα.*

(12) Über die Quellen und speziell über Hesychios als Quelle von Tzetzes vgl. Ch. HARDER, *De Ioannis Tzetzae Historiarum fontibus quaestiones selectae*, Diss., Kiel, 1886, S. 63.

(13) THEODORI BALSAMONIS, ZONARAE, ARISTENI *in Canones SS. Apostolorum, Conciliorum et in epistolas Canonicas SS. Patrum, Commentaria*, *PG* 137, 728C : *Καλάνδαι λέγονται αἱ πρῶται δέκα ἡμέραι τοῦ μηνός, νόνναι αἱ δεύτεραι, καὶ εἰδοὶ αἱ τρίται. Ἐκλήθησαν δὲ οὕτως ἀπό τινων τριῶν Ῥωμαίων μεγιστάνων ἀνδρῶν, ἐν καιρῷ*

byzantinischen Texte betrifft, stammen unsere Informationen m.W. aus dem *Cod. Vat. gr.* 7, der eine Sammlung von Etymologien des Georgios Phragopoulos (1310) vom Buchstaben A bis E überliefert (14). Auf f. 274v in margine stehen Glossen für die Wörter *nonae*, *idus* und *calendae* : *Εἰδοὶ παρὰ Ῥωμαίοις, αἱ κατὰ τὸ τέλος τοῦ μηνὸς ἡμέραι· εἰς τρία γὰρ οὗτοι τοὺς μῆνας διῄρουν· καὶ τὰς μὲν αὐτῶν ὠνόμαζον καλάνδας· ἤγουν τὰς νουμηνίας· τὰς δὲ νόννας· τὰς δὲ λοιπὰς εἰδούς* ; auf f. 275r (einem kleinen Papierabschnitt) steht ein kurzer Text über dieselben Wörter : *Εἰδὼς, ἡ ἡμέρα· ἐξ ἱστορίας τοιαύτης· λιμοῦ ποτε γενομένου ἐν τῇ Ῥώμῃ, διεμερίσαντο τρεῖς μεγιστᾶνες σφόδρα πλούσιοι τὸν ἐνδεῆ λαὸν τῆς πόλεως καὶ διεθρέψαντο αὐτοὺς πάνταν τὸν καιρὸν τοῦ λιμοῦ· καὶ ὁ μὲν πρῶτος ὠνομάζετο Κάλανδος· ὁ δεύτερος Νόννος· ὁ δὲ τρίτος Εἰδώς· ἔκτοτε γοῦν, ἵνα ἀείμνηστοι γένωνται, ἐκάλουν οἱ Ῥωμαῖοι τὴν πρώτην δεκάδα τῶν ἡμερῶν καλάνδας· τὴν δὲ δευτέραν νόννας· τὴν δὲ τρίτην εἰδούς· καὶ οὕτως τὸ τῆς εἰδοῦς ὄνομα* ; ein Teil des Textes mit zwei Abweichungen steht auf f. 1r : *λιμοῦ γενομένου ἐν τῇ Ῥώμῃ, διεμερίσαντο τρεῖς μεγιστᾶνες σφόδρα πλούσιοι τὸν ἐνδεῆ λαὸν τῆς πόλεως καὶ διεθρέψαντο αὐτοὺς πάντα τὸν καιρὸν λιμοῦ· καὶ ὁ μὲν πρῶτος ὠνομάζετο Κάλανδος· ὁ δεύτερος Νόννος· ὁ δὲ τρίτος Εἰδώς· ἔκτοτε γοῦν, ἵνα ἀείμνηστοι γένωνται, ἐκάλουν Ῥωμαῖοι τὴν πρώτην δεκάδα τῶν ἡμερῶν καλάνδας, τὴν δὲ δευτέραν νόννας, τὰς δὲ ἐπιλοίπους εἰδούς* ; der sonst unbekannte Epitomator des 14. Jh. Georgios Phragopoulos benutzt offensichtlich indirekt römischen Geschichtsstoff ohne Quellenangabe. Das 2. marzianische Lemma, das inhaltlich und sprachlich den Versen von Ioannes Tzetzes nähersteht, benutzt als Quelle denselben Stoff aus dem fünften Buch der römischen Geschichte des Hesychios Illustrios.

Die gemeinsame literarische Abstammung beider marzianischen Fragmente aus Hesychios Illustrios ist gesichert ; die marzianischen Texte spielen auf das an römischem Geschichtsstoff reiche fünfte Buch

λιμοῦ τοὺς περὶ τὴν Ῥώμην ἀποθρεψάντων. Εἴθιστο γοῦν παρὰ Ῥωμαίοις εἰς μνήμην τούτων ἐτησίως πανηγυρίζειν.

(14) Eine Probeuntersuchung der Kataloge der Codd. Vaticani und Marciani hat gezeigt, daß mit Ausnahme der Glossen des *Cod. Vat. gr.* 7 keine Handschrift einen die Lexikographie und Etymologie berührenden Text bietet ; viele Hss. aber überliefern, laut Angaben der Kataloge, astronomische Traktate, z.B. "quomodo indictio, cyclus solis, cyclus lunae, ... inveniri possit". Die Handschrift *Vat. gr.* 7 überliefert auf f. 1r Lemmata *περὶ ὀρθογραφίας*, *περὶ συντάξεως*, *περὶ ποιότητος* des Theodosios von Alexandria, vgl. Ioannes Mercati, *Codices Vaticani Graeci*, Rom, 1923, S. 4-5.

der Geschichte des Hesychios Illustrios aus Milet an ; die vorgeschlagene Etymologie berührt Realien der römischen Geschichte. Die wechselseitige stilistische und sprachliche Beziehung beider marzianischer Fragmente, der Inhalt und die logische Folge der Bedeutungen, sogar die Tatsache, daß die Fragmente als eine Einheit überliefert sind, vermutlich als lexikographish-etymologischer Stoff (15), legen die Hypothese nahe, daß beide marzianischen Fragmente aus einer gemeinsamen, direkt oder indirekt überlieferten, auch schon in *De thematibus* bekannten Quelle herkommen könnten.

(15) Diese Vermutung wird weiter von der Tatsache gestützt, daß die Erklärung der Wörter *nonae*, *idus* und *calendae* in der vatikanischen etymologischen Sammlung zusammen mit Fragmenten über Orthographie überliefert ist, ähnlich wie im *Cod. Marcianus*.

1. Fragment

f. 255v *ἰνδικτιὼν ἐκλήθη ἀπό τινος ἀκρωτηρίου καλουμένου Ἀκτίου, ὡς Ἡσύχιος ὁ Ἰλλούστριος γράφει, δι' αἰτίαν τοιαύτην· Καῖσαρ ἐκεῖνος ὁ σεβαστὸς καὶ περιώνυμος Αὔγουστος, πόλεμον ἔσχε μετὰ Κλεοπάτρας τῆς Αἰγυπτίας καὶ Ἀντωνίου τοῦ ταύτης ἀνδρός, ὃς ἦν πρότερον ἐπ' ἀδελφῇ τοῦ Καίσαρος γαμβρός· ἀπέστη δὲ τῆς Ῥωμαίων γῆς, δι' ἔρωτα τῆς Κλεοπάτρας καὶ τῆς Αἰγυπτίων ἐκράτησεν γῆς· ναυτικῷ οὖν στόλῳ ἐπὶ ναυσὶ χιλίαις διακοσίαις συνέβαλον μετὰ Καίσαρος ἐν πολέμῳ, ἐν αὐτῷ τῷ ἀκρωτηρίῳ τῷ καλουμένῳ Ἀκτίῳ· καὶ νικήσαντος Καίσαρος τὸν Ἀντώνιον καὶ τὴν Κλεοπάτραν, ἐκτίσθη πόλις ἐν τῷ Ἀκτίῳ κληθεῖσα Νικόπολις (διὰ τὸ ἐκεῖσε ἠττηθῆναι Ἀντώνιον) ἥτις καὶ χρηματίζει ἄρτι εἰς στρατηγίδα· καὶ παρὰ τοῦ τὰ Ῥωμαίων σκῆπτρα διέποντος, προβάλλεται στρατηγός· καὶ ἔστιν ὄγδοον θέμα ὑπὸ τὴν Εὐρώπην· ἀπὸ γοῦν τοιούτου ἀκρωτηρίου τοῦ καλουμένου Ἀκτίου, ἐκλήθην ἰνδικτιών, τουτέστιν ἰνακτιών, ἡ περὶ τὸ Ἄκτιον νίκη· διὰ τοῦτο ἄρχεται μὲν ἰνδικτιὼν ἀπὸ πρώτης καὶ καταλήγει μέχρι τῆς πεντεκαιδεκάτης καὶ πάλιν ὑποστρέφει καὶ ἄρχεται ἀπὸ πρώτης, διὰ τὸ τὸν Ἀντώνιον, συνάρχοντα γενέσθαι Αὐγούστῳ Καίσαρι, μέχρι τοῦ πεντεκαιδεκάτου χρόνου· μετὰ δὲ ταῦτα, μόνος ἐκράτησεν ὁ Αὔγουστος.*

1-2 *ἰνδικτιὼν - τοιαύτην* : cf. CONST. PORPH., *De them.*, II, 8, 10-12 (p. 92 PERTUSI) 2-10 *Καῖσαρ - Ἀντώνιον* : alludit fortasse ad HESYCH. ILL., frg. 2, *FHG*, IV, 145) ; cf. CONST. PORPH., *De them.*, II, 8, 2-10 (p. 92 PERTUSI) 10-11 *χρηματίζει - στρατηγίδα* : cf. CONST. PORPH., *De them.*, I, 2, 47 (p. 65 PERTUSI) 11 *τὰ - διέποντος* : cf. CONST. PORPH., *De them.*, II, 6, 35-36 (p. 91 PERTUSI) 12 *καὶ - Εὐρώπην* : cf. CONST. PORPH., *De them.*, II, 8, titulus (p. 92 PERTUSI) 12-18 *ἀπὸ - Αὔγουστος* : cf. HESYCH. ILL., frg. 2, *FHG*, IV, 145 ; cf. CONST. PORPH., *De them.*, II, 8, 12-16 (p. 92 PERTUSI) ; vide etiam GEORG. CEDR., *Hist.*, 573, 4-10 (BEKKER).

Cod. Marc. gr. 506 (col. 768), f. 255v

2 *καίσαρ* cod. 4 *Ἀντωνίνου* cod. 9 *Ἀντωνῖνον* cod. 10 *Ἀντωνῖνον* cod. 14 *ἰνακατιών* cod. 16 *Ἀντωνῖνον* cod.

2. Fragment

περὶ νόννων, εἰδῶν καὶ καλανδῶν διττὴ φέρεται διήγησις· ἀπὸ ἱστορίας f. 256r
καὶ σημασίας· καὶ ἀπὸ ἱστορίας, οὕτως· κατὰ τὸν καιρὸν τῆς Ἀντωνίνου βασιλείας, ἥττης πολλῆς γενομένης ἐν τῇ Ῥωμαϊκῇ στρατοπεδαρχίᾳ, ὥστε καὶ συγκλεισμὸν αὐτοὺς κατὰ τὴν πόλιν ὑποστῆναι, διὰ τὸ φθείρεσθαι, Νόννος καὶ Εἰδὺς καὶ Κάλανδος εἰς ὑπατείαν προβληθέντες, 5
οἴκοθεν τούτους διέτρεφον, τὰς τοῦ μηνὸς ἡμέρας ἑαυτοῖς διανείμαντες, ἐξ ὧν Νόννος μὲν ἡμέρας τέσσαρας, Εἰδὺς δὲ ἡμέρας ὀκτώ, τὰς δὲ λοιπὰς Κάλανδος· τῆς οὖν τοιαύτης πράξεως μνήμην διαμένειν Ῥωμαῖοι βουλόμενοι, τὰς τοῦ μηνὸς ἡμέρας οὕτως ὠνόμασαν· ἀπὸ δὲ τῆς σημασίας,
οὕτω φασί· ὅτι κατὰ τὴν Ῥωμαίων διάλεκτον αἱ μὲν νόνναι καιροὺς 10
σημαίνουσιν αἱ δὲ εἰδοὶ ἡμέρας, αἱ δὲ κάλανδαι ἑβδομάδας· διὰ γοῦν τὸ χρονικὰς εἶναι τὰς λέξεις κατὰ τὴν Ῥωμαίων φωνήν, οὕτως αὗται ὠνομάσθησαν.

Universität Hamburg. Foteini Kolovou.

2-8 *κατὰ - Κάλανδος* : cf. Hesych. Ill., frg. 3, *FHG*, IV, 146 ; cf. Ioann. Tzetz., *Hist.*, 881 (p. 119 Leone) ; vide etiam Theod. Balsam., *PG* 137, 728C.

Cod. Marc. gr. 506 (col. 768), f. 256r.

1 ante *περὶ* linea in rasura in cod.

PHILOLOGISCHE UND HISTORISCHE PROBLEME IN DER SCHEDOGRAPHISCHEN SAMMLUNG DES *CODEX MARCIANUS GR.* XI, 31

Der *Codex Marcianus gr.* XI, 31 enthält in seinem letzten Teil eine bemerkenswerte Scheden-Sammlung, Übungen also, die für die Schüler der Schulen von Konstantinopel bestimmt waren. Der erste, der die Aufmerksamkeit der Forscher auf diese Texte lenkte, war R. Browning (1). Browning erkannte den Wert, den diese Texte haben, als Informationsquelle für die Erziehung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, aber auch allgemein für die Geschichte dieser Epoche, zumal man sich häufig direkt oder indirekt bei Personen oder Ereignissen darauf bezieht. Wenig später beschrieb E. Mioni analytisch diesen HS. und übergab einen vollständigen Katalog der Scheden, die sich darin befinden (2). I. Vassis bestätigte, daß es sich bei diesen Scheden um antistoichische Spielereien handelte (3), die die Schüler in ihre gewöhnliche Form setzen mußten, womit der Text einen Sinn bekam. In dieser Abhandlung bemühe ich mich zunächst zu erklären, aus welchem Grund der marcianische Codex existiert und im Anschluß daran soweit wie möglich die interessantesten Informationen, die in den Scheden enthalten sind, zu besprechen. Im Anschluß daran ediere ich die wichtigsten Texte der Sammlung.

Vier von den Namen der Verfasser werden in der HS. erwähnt. Das sind : Georgios Agiotessarakontites oder Kautheis, Peribleptenos, Basileios Kerkyron und Manasses, d.h. der bekannte Historiker Konstantinos Manasses (4). Alle vier Schedographen sind auch aus anderen

(1) R. Browning, *Il codice Marciano gr. XI, 31 e la schedografia bizantina*, in *Miscellanea Marciana di Studi Bessarionei* (Medioevo e Umanesimo, 24), Padua 1976, S. 21-34 (= Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977, XVI).

(2) E. Mioni, *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum Codices Graeci Manuscripti*, III, Roma 1973, S. 162-165.

(3) I. Vassis, *Graeca sunt, non leguntur. Zu den schedographischen Spielereien des Theodoros Prodromos*, in *BZ*, 86-87 (1993-1994), S. 2-3.

(4) Browning, S. 21.

schedographischen Sammlungen bekannt, wie aus der des *Codex Palatinus gr.* 92, die Scheden aller vier Verfasser enthält (5).

Hagiotessarakontites und Manasses sind mit nur je einer Schede vertreten jeder einzelne in der Sammlung des *Codex Marcianus gr.* XI, 31, während die überwiegende Mehrheit der Scheden, die mit dem Namen des Verfassers überliefert sind, entweder dem Peribleptenos oder dem Basileios Kerkyron zugeschrieben werden. Außerdem gibt es viele Scheden, die ohne den Namen des Verfassers vorgegeben sind und mit denen ich mich nachher noch befasse.

Basileios Kerkyron ist ein bekannter Gelehrter des 12. Jahrhunderts und — wie Browning schon bemerkt hat — muß er mit dem Metropoliten der Kerkyra Basileios Pediadites identisch sein (6). Der Pediadites war Lehrer an der Schule des Waisenhauses Hagios Paulus in Konstantinopolis (7), von wo er 1168 entlassen wurden, als er von der Synode des Patriarchats verurteilt wurde (8). Die Scheden des *Codex Marcianus gr.* XI, 31 scheinen aus der Periode der Lehrtätigkeit des Pediadites an der Schule des Hagios Paulus zu stammen, zumal Pediadites einmal in einer Schede diese Schule ganz klar erwähnt : *τὴν μὲν λειμωνιὰν ταύτην, ἣν ἡ τοῦ Παύλου κηπευτικὴ μέχρι καὶ νῦν οὐδέποτε παρεβλέπετο, καθίστα πάλιν ὥσπερ παράδεισον* (9). Mit Recht also darf ich davon ausgehen, daß die Scheden des Basileios, die im *Codex Marcianus gr.* XI, 31 enthalten sind, von den Schülern der Schule Hagios Paulus als Übungen verwendet wurden.

Über Peribleptenos wissen wir fast nichts, abgesehen von seinem Taufnamen (Niketas), der im *Codex Vaticanus Palatinus* überliefert ist (10).

Es geht aber klar aus einer Schede im *Codex Marcianus gr.* XI, 31 hervor, daß auch er an der Schule Hagios Paulus Lehrer gewesen ist. Ich füge den entsprechenden Textteil bei : *Καὶ τῆς ἡμῶν σχολῆς προστα-*

(5) C. Gallavotti, *Nota sulla schedografia di Moscopulo e suoi precedenti fino a Theodoro Prodromo*, in *Boll. dei Class.*, ser. III, 4 (1983), S. 25-28.

(6) Browning, S. 27.

(7) Über das Waisenhaus vgl. S. Mergiali-Falangas, *L'école Saint-Paul de l'orphélinat à Constantinople : bref aperçu sur son statut et son histoire*, in *REB*, 49 (1991), S. 237-246.

(8) Über die Verurteilung des Pediadites vgl. V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Vol. I : *Les Actes des Patriarches*, Fasc. III : *Les Regestes de 1043 à 1206, Socii Assumptionistae Chalcedonenses*, 1947, S. 128-129 (n. 1077).

(9) *Cod. Marcianus gr.* XI, 31, f. 286.

(10) Siehe Gallavotti, S. 25, A. 3.

τοῦντα τὸν μέγαν Παῦλον ἐγκωμιάζω (11). Diese Schede weist im Codex die Überschrift desselben (τοῦ αὐτοῦ) auf, d.h. die von Peribleptenos, aber auch im Text erwähnt der Verfasser deutlich seinen Namen : ἀπὸ σοῦ (sc. τῆς νίκης) παρωνύμως κεκλημένος πᾶσι Νικήτας. Zweiffellos handelt es sich um einen Text von Peribleptenos. Logischerweise muß ich zugeben, daß die Scheden, die mit dem Namen des Peribleptenos überliefert sind, als Übungen in der Schule Hagios Paulus eingesetzt wurden.

Bei den ohne Namensbezeichnung überlieferten Scheden ist es schwieriger ; es gibt aber Hinweise darauf, daß auch diese mit der Schule Hagios Paulus in Zusammenhang stehen. In einer von den Scheden, wie Browning bestätigt hat (12), wird diese Schule deutlich erwähnt (τοῦ προστάτου τε τῆς σχολῆς ταύτης Παύλου), wogegen eine andere sich an den „geehrten Waisenhausleiter" (ὁ λαμπρὸς ὀρφανοτρόφος) wendet, der, wenn auch nicht sicher, so doch sehr wahrscheinlich, die Überwachung dieser bestimmten Schule innehatte (13). Bei einer anderen Schede ohne Namensbezeichnung ist es beinahe sicher, daß es sich um eine Arbeit von Pediadites handelt, zumal der Verfasser über eine Erkrankung der Füße klagt, was Pediadites häufig in seinen Scheden macht ; parallel dazu zitiert er einen Vers der *Hecuba* von Euripides, der sich auch auf eine unedierte Rede desselben Verfassers bezieht. Ebenso werden Verfolgungen erwähnt, denen der Verfasser ausgesetzt war, was zu dem paßt, was uns über die Entlassung des Pediadites im Jahre 1168 bekannt ist (14). Man nimmt an, daß auch andere namenlose Scheden von Pediadites und Peribleptenos stammen. Man fragt sich, ob ein solches Beharren der Schedographen auf dem *Codex Marcianus gr.* XI, 31 in der Schule Hagios Paulus Zufall ist. Ist das nicht der Fall, muß ich annehmen, daß die schedographische Sammlung dieses Codex im Grunde genommen das Lehrbuch oder eines der Lehrbücher ist, die die Lehrer der Schule Hagios Paulus während ihrer Lehrtätigkeit benutzt haben. Auch ein Vergleich dieser Sammlung mit anderen schedo-

(11) *Cod. Marcianus gr.* XI, 31, f. 297^{v}.

(12) BROWNING, S. 32-33.

(13) *Cod. Marcianus gr.* XI, 31, f. 277^{v}.

(14) *Ibid.*, f. 279^{r-v}. In f. 279 gibt es die Phrase ἄρρητ' ἀνωνόμαστ' ἃ λέγουσι von der *Hecuba* des Euripides (v. 714), die auch in einer unedierten Rede des Pediadites (*Cod. Scorialensis* Y-II-10 (f. 373) benutzt wird. In f. 279^{v} klagt der Verfasser über Schwierigkeiten beim Gehen, wie auch Pediadites in einer Schede tut, die mit seinem Namen in der gleichen HS (f. 289) überliefert ist.

graphischen Sammlungen kann als weiterer Hinweis für die Richtigkeit meiner Überlegungen gelten. Während nämlich in anderen Sammlungen Scheden verschiedener Lehrer verschiedener Schulen genannt werden, hat allein der *Vaticanus Palatinus gr.* 92 fünfunddreißig Namen von Lehrern ([15]) — der *Marcianus gr.* XI, 31 enthält nur vier Namen von Lehrenden, von denen zwei nachweisbar an der Schule Hagios Paulus tätig gewesen sind und von denen offensichtlich die überwiegende Mehrheit der Scheden in der Handschrift stammt. Vermutlich haben auch die beiden anderen Schedographen, Hagiotessarakontites und Manasses, irgendwann an dieser Schule gelehrt.

Ich will jetzt zur Untersuchung der Scheden der Handschrift übergehen, die historisch gesehen von einem gewissen Interesse sind und im folgenden ediert werden. I. Vassis besteht darauf, daß es in der Sammlung, die wir überprüfen, eine von Theodoros Prodromos verfaßte Schede gibt (n. 1) ([16]). Es handelt sich um die Schede, die sich an den Waisenhausleiter wendet, den ich schon erwähnt habe, und die ich anschließend vorstelle. Der Text ist ohne den Namen des Verfassers überliefert ; Vassis aber besteht darauf, daß Alexios Aristenos der Waisenhausleiter ist, über den Prodromos bestimmte Gedichte verfaßt hat ([17]). In einem davon sagt Prodromos, daß er auch eine Schede zu Ehren von Aristenos verfaßt hat ([18]), die — so Vassis — mit der anonymen Schede im *Codex Marcianus gr.* XI, 31 identisch sein muß. Wie man weiß, hat Prodromos eine Zeitspanne seines Lebens im Waisenhaus Hagios Paulus ([19]) zugebracht ; indem man diesem Verfasser eine Schede unserer Sammlung zuschreibt, bestätigt man wahrscheinlich die Vermutung, die ich vorher in Betracht gezogen habe. Ist es mit Sicherheit aber Aristenus, der Waisenhausleiter, an den sich die anonyme Schede wendet? Ohne daß ich die Überzeugung von Vassis widerlegen will, die sich auf ernstzunehmende Beweise stützt, stelle ich hier eine andere Möglichkeit der Deutung vor. In der Schede erwähnt man, daß der Kaiser, der sich bereits auf einem Feldzug in Kleinasien befand, den für das Waisenhaus Verantwortlichen eilig zu sich rief, damit

(15) GALLAVOTTI, S. 25-28.
(16) VASSIS, S. 8.
(17) W. HÖRANDER, *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte* (*WBS* 11), Wien 1974, S. 46-466.
(18) *Ibid.*, S. 461.
(19) HÖRANDER, S. 27-28 und 31.

letzterer die Befestigung einer Stadt übernehme. Der *Orphanotrophos* stellte Hilfskräfte eine, reiste nach Kleinasien und erfüllte mit Erfolg seine Aufgabe. Aristenos war sowohl höherer Gerichtsbeamter als auch Kleriker des Patriarchats. Es wäre natürlich möglich gewesen, daß er es übernommen hätte, eine Stadt zu befestigen ; der Kaiser aber — sei es Ioannis II. Komnenos oder Manuel I. Komnenos — hätte diese Aufgabe wahrscheinlicher einem Strategen und nicht einem Kleriker übertragen. Außerdem ist in den Texten von Prodromos, von Nikephoros Basilakes ([20]) und von Georgios Tornikes ([21]), die sich auf Aristenos beziehen, nich die Rede von einer Teilnahme an dieser Art Unternehmungen.

Nach R. Guillard war Michael Hagiotheodorites ([22]) ein weiterer bekannter *Orphanotrophos* im 12. Jahrhundert, ein bekannter Stratege, der Kaiser Manuel I. auf seinen Feldzügen nach Ungarn und Kleinasien begleitet hatte. Es gibt auch eine Ansprache von Konstantinos Psaltopoulos, die sich an Hagiotheodorites wendet, als dieser nach Kleinasien aufbrach, um dort mit dem Kaiser zusammenzutreffen ([23]). Es wäre natürlich außerordentlich gewagt, wenn ich darauf bestehen würde, daß es sich in der anonymen Schede und der Rede von Psaltopoulos um das gleiche Ereignis handelt. Jedenfalls stimmt der Bericht über die Befestigung der Stadt, die in der Schede erwähnt wird, mit allem überein, was uns aus anderen Quellen über die Befestigung von Städten in Kleinasien kurz vor der Schlacht am Muriokephalon im Jahre 1176 bekannt ist ([24]). Ich kann natürlich nicht behaupten, daß die von mir vorgeschlagene Deutung unbedingt glaubhaft ist ; man kann sie aber als berechtigt bezeichnen.

In der Handschrift sind noch weitere drei Texte enthalten, die von einem gewissen historischen Interesse sind. Der eine (n. 2) belobt einen

(20) Nicephorus Basilaca, *Orationes et epistolae*, ed. A. GARZYA, Leipzig 1984, S. 10-25.

(21) J. DARROUZÈS, *Georges et Démétrios Tornikès, Lettres et discours*, Paris 1970, S. 175-177.

(22) R. GUILLARD, *Études sur l'histoire administrative de l'empire byzantin. L'orphanotrophe*, in *REB*, 23 (1965), S. 213. Für den Hagiotheodorites siehe auch A. KAZHDAN, *Brat'ya Ayoteodority pri dvorej Manuila Komnina*, in *ZR*, 9 (1966), S. 85-94.

(23) I. D. POLEMIS, *Constantine Psaltopoulos and his Unpublished Address to Michael Hagiotheodorites* in *Byzantinische Forschungen*, 21 (1995), S. 159-165.

(24) P. WIRTH, *Kaiser Manuel I. Komnenos und die Ostgrenze. Rückeroberung und Wiederaufbau der Festung Dorylaion*, in *BZ*, 55 (1962), S. 21-29.

bestimmten General, der an Bescheidenheit den Peleus, den Minos an Gerechtigkeit, den Demosthenes an rhetorischem Talent und der Perikles an Wahrhaftigkeit und gerechtem Urteil überragt.

Dieser Mensch ist unbestechlich und urteilt immer richtig mit dem Ergebnis, daß das Volk voll Freude ist. Zum Schluß wird der Wunsch ausgesprochen, der Kaiser solle ihn für seine Tugenden belohnen. Eine Identität dieses lobenswerten Menschen mit einer bestimmten bekannten Gestalt in der Epoche der Komnenen ist wohl ausgeschlossen. Es muß sich um einen Strategen handeln, der auch juristische Ämter bekleidete.

Die beiden letzten Scheden, die ich ediere, handeln wahrscheinlich von einem Kaiser. In der einen (n. 3) ist er identisch mit Apollon, der, wenn er in Delphi erschien, die Pythia dazu brachte, Prophezeiungen auszusprechen. Auf diese Weise werden jetzt die Gelehrten und Schedographen von dem Erscheinen des Gepriesenen ermutigt und beginnen Hymnen zu dichten. Der Verfasser vergleicht den Gepriesenen mit Agamemnon, der nur Troja eroberte, während der Gepriesene große Gebiete vereinnahmte, indem er den Überfällen der Feinde Widerstand leistete. Am Ende wird er auch mit Alexander dem Großen verglichen. Der Verfasser schöpft eine Szene aus dem Leben von Plutarch und spricht die Überzeugung aus, daß die Rhetoren in Zukunft von den vielen hymnischen Lobreden auf die Erfolge des Gepriesenen ermüden werden. Diese meine vorhergehende Feststellung erlaubt mir vorauszusetzen, daß der Kaiser noch jung war. In einem Fall kann man im Kritischen Apparatus auch sehen, daß der Verfasser absichtlich die Reihenfolge der Wörter ändert, um den Schülern Schwierigkeiten zu bereiten. In der anderen Schede (n. 4) gibt der Verfasser seiner Freude darüber Ausdruck, daß Kleinasien von den Feldzügen der Perser befreit wurde, d.h. der Türken, die die Bewohner töteten und unterwarfen. Jetzt, dank des Einsatzes des Kaisers, waren die Türken zur beiderseitigen Verständigung gezwungen und die Bewohner der Gebiete mußten keine Steuern mehr an sie abführen. Schließlich sagt der Verfasser, daß der Kaiser von Jugend an, noch zu Lebzeiten seines Vaters, strategische Fähigkeiten besaß. Mit großer Wahrscheinlichkeit geht es in diesen beiden Scheden um den Kaiser Manuel I. Komnenos (1143-1180); die Möglichkeit aber, daß es sich um seinen Vater, Ioannes II. (1118-1143) handelt, kan man nicht ausschließen.

1

Cod. Marcianus gr. XI, 31, f. 277^{v}

Δίς φησιν ἡ παροιμία τὰ καλά. Λοιπὸν ὑπόθεσις τοῦ λόγου καὶ πάλιν ὁ λαμπρὸς ὀρφανοτρόφος καὶ μεγαλεπηβολώτατος. Ἀλλ' ὁπόσαις τε καὶ ἡλίκαις δὴ φωναῖς χρησαμένῳ τὸ κατ' ἀξίαν *τούτῳ* προσενεχθήσεται, ἀλλὰ τίνα τρόπον ἐπαινεθήσεταί μοι ὁ γεννάδας, ἀλλ' ὅπως καὶ οἷος αἶνος *πλακεὶς* προσήκων αὐτῷ λογισθήσεται; Τίνα δὲ εὐχαριστίαν ποιησάμενος χρηστῷ πρὸς ἡμᾶς ὀφθέντι, οὐκ ἀστοχήσω τοῦ δέοντος καὶ ἄνω οἴσω; Τί δὲ πρῶτον τῶν αὐτοῦ προτερημάτων εἴπω <τί> δεύτερον καὶ τί τρίτον διηγήσομαι; Οὐκ οἶδ' εἰς ὃ βλέψω, καλῶν πολλῶν παρόντων. Ἦν γὰρ ἄψωμαί τινος, τὸ δ' οὐκ ἐᾷ με, ἐκεῖθεν δ' αὖ ξένη τις ἄλλη πράξις ἐφέλκεται καὶ ἄγει σαφῶς σμῆνος ἀνδρῶν ὅλον τιθεῖσα. Ἁπλῶς οὖν εἴποιμι ὡς οὐκ ἔχω ᾧ τὸν ἄνδρα παραβάλω τῶν νῦν, οἳ καὶ τὸν λόγον καὶ τὴν ἀλήθειαν νῦν εἰσι *περίβλεπτοι*. Οὐ γάρ πω τοιοῦτον εἶδον βροτὸν ὀφθαλμοῖσιν ὅχ' ἄριστον λόγων εἴδει καὶ βουλῇ πάντων, οὐδ' οὕτως ἀγχίνουν τινὰ καὶ ἐχέφρονα κατενόησα, ἐπεὶ τὴν τελείαν σύνεσιν ἔχει, ὦ ἀκροατά, τὸ λέγειν τι τῶν καινῶν. Διὰ ταῦτα θαυμάζω τὸν ἄνδρα, οὗ τὸ μένος *οὐ* δὴ ταπεινούμενον ἐν τοῖς φοβεροῖς καὶ ταῖς περιστάσεσι τῆς ψυχῆς, οὐ τὸ δέμας τῆξαι δεδυνημένων νόσων ἤδη μὴ παραλυόμενον, ἵνα μὴ λέγω καμάτων μεγέθη καὶ ὁδῶν μήκη ἀλλά γε σχεδὸν σιδήρεα πάντα *τούτῳ* τέτυκται. Οἷον γὰρ καὶ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη, προτεθυμημένος δεικνῦναι εὐβουλίᾳ πᾶσι τὸ περὶ τὸν αὐτοκράτορα θεραπευτικόν τε καὶ εὔνουν. Γράμμα βασιλικὸν οὐ πρὸ *πολλοῦ* ἐγχειρισθὲν ὑπὸ λάβρων πυρετῶν πάσχοντι καὶ νόσῳ προσπαλαίοντι ἐκάλει ἐπὶ τὸ πολίχνιον ἅμα *τῷ* αὐτοκράτορι μετ' ἐπιτάσεως καὶ σπουδῆς πολλῆς ἔτι. Ἴστε δὲ *πάντως* καὶ αὐτοὶ ὡς ὁ μέγιστος ἡμῶν βασιλεὺς ἀπόδημος ὢν πρὸς αὐτά που τὰ τῆς ἑῴας δὴ μέρη, τὸ τῶν ἐχθρῶν ἐκ μέσων ἡμῶν ποιεῖ *τῇ* δεινῇ τε σπεύδει αὐτοὺς ἐνεικέναι παιδείᾳ. Ὁ δὲ πρὸς τὴν κλῆσιν οὐκ ἀπεδυσπέτησε οὐδὲ βίαν προὐβάλετο οἰκείου σαρκίου τινὸς οὐ κηδόμενος ἰσχυρῶς, ἀλλά + *τῷ* θέλει ὑπείκειν οὕτως ἔχειν κατὰ *πάντ'* ἀόρων + ἕτοιμος ὢν καὶ φλογμῶν κατολιγωρεῖν καὶ μηδὲν ἡγεῖσθαι τὸν θάνατον, εἰ μόνως αἴσθοιτο τούτῳ *τῷ* πραττομένῳ γ' ἐφηδόμενον, ὡς εἶχε *τάχους*

7 καὶ ἄνω οἴσω dubitanter scripsi : καὶ ἄνω ἴσω cod. 8 εἴπω : ἤ πω cod. <τί> addidi 10 ἄγει σαφῶς : ἄγης ὠφὸς cod. 12 τῶν νῦν οἳ : τῶν οἳ νὴ cod. 15 ἐπήτην τελείαν σύνες ἣν ἔχη cod. 17 οὐ : οὖ cod. 20 ἔρεξα cod. προτεθυμημένως cod. δεικνὺν cod. 21 πάσῃ cod. 22 ὑπὸ λάβρων πυρετῶν : οἱ πω λάβρον πυρετὸν cod. 24 πολλῆς ἔτι : πολίσαι τι cod. 26 δὴ μέρη : δεῖμ' αἴρει cod. ποιεῖ τῇ : ποῖ ἥττῃ cod. 27 ἐνικέναι πεδία cod. 28 τινὸς οὐ : τὴν νόσου cod. 29 ἀλλὰ τῷ θέλειν - ἀόρων : locus desperatus

ἢ καὶ τόνων, πορισάμενος ὡς εἰκὸς τὰ χρειώδη καὶ τέκτονας μισθωσάμενος, πρὸς τὸν μεγαλουργὸν βασιλέα καὶ πρὸς ὅπερ ἐκλήθη ἐχώρησε. Καὶ ἵνα πρὸς καιρὸν παραλίπω τὰ μεταξύ, τὸ νῦν λέγειν μὴ συγχωρούμενος, τείχη τὸ καθ' ἑαυτὸν μέρος ἀνεγείρας τῷ πολιχνίῳ οὐ ταπεινὰ ἢ ὑπόσαθρά τε καὶ εὐεπίβατα, ὡς ταχεινῶς παρεδεξάμην ἀπό τινων ἐμῶν, ἀλλ' ὑψηλὰ καὶ ἀσφαλῆ καὶ ἀπόκρημνα, οὐκ ὀλίγα τε συνταλαιπωρήσας τῷ κρατοῦντι ἐπιχορηγοῦντι τοῖς ἐνοικισθησομένοις σῖτα ἀναγκαῖος φανεὶς συνέριθος καὶ θερμουργὸς καὶ δεξιός, ποθεινὸς ἡμῖν ἦλθεν ὑγιῶς ἔχων.

32 ἢ καὶ τόνων : ἵκετῶνον cod. 34 τὸ νῦν : τῶν νῦν cod. 36 ἢ ὑπόσαθρα : ἢ ὑπ' ὡς σαθρὰ cod. 37 ἐμῶν : ἐμὸν cod. 39 ἀναγκαῖος : ἀναγκαῖ ὡς cod.

2

Cod. Marcianus gr. XI, 31, f. 294^{v}
Τοῦ αὐτοῦ (sc. Περιβλεπτηνοῦ)

Τίς σοι τῶν πρόσθεν, στρατηγέ, προσήκων ἐστὶ συμβαλεῖν, ᾧπερ δοκεῖ νικᾶν, τούτῳ μᾶλλον ἔχων τὸ ἡττᾶσθαι; + Πάντοσε Πηλεῖ (25) γ' ἡ + σωφροσύνη τὸ γνώρισμα, σὺ δὲ τηδὶ νικῶν, καὶ τὰς ἑτέρας προσέθηκας. Πᾶσι ἡ Μίνω ὁμοίως σαφὴς δικαιοκρισία, ὃς τοὺς νόμους λαβὼν καὶ ζῶσι τάχα μὴ δικάζειν εἰδώς, εἰς τοὺς ἐν Ἅιδου κατέφυγε καὶ κάτω διῆγε. Τὰ τῆς σῆς δὲ ψήφου τοι ᾄδεται λίαν ὅλον τὸν χρόνον. Πολὺς τὴν γλῶτταν ὁ ῥήτωρ (26) ὤπτο ὠφέλιμός τε πλήθει, συμπατριωτῶν λόγον ἐπὶ μέσον προχέων, ἀλλὰ τῇ γνώμῃ πικρότερος ἦν. Σὺ δὲ λόγων εὐτυχήσας ἰσχύν, οὐ γνώμης πονηρᾶς μετέχειν καὶ ἀνημέρου εἶλου. Ὁ Περικλῆς ἀδίκου κέρδους κρειττων ἐδόκει τῷ εὖ φρονεῖν, αὐτὸς δ' ἀφιλοχρήματος ὢν καὶ δεδικαιωμένος, ὑπερορᾷς λημμάτων παρεσχημένων σοι καὶ μόνος οὔτε τι δρᾶσαι φαῦλον γε πείθῃ, εἰ καὶ προσείη μισθός, ἐλέγχων, οὔτε τὸ ἀδικεῖν, μισθὸν εἰληφώς, διελέγχεις, ἀλλὰ προῖκα συμμαχεῖς τῷ δικαίῳ αὐτῷ, ὅτι τοῦ δικαίου λόγου ὕβρις ἑκάτερον, εἰ καθάπερ ἐν ἀγορᾷ πωλητὸν προθεῖτό τις αὐτόν. Ἐντεῦθεν

4 πᾶσι ἡ Μίνω ὁμοίως σαφής : πᾶσ' ἡ Μίνω μύω σαφὴς cod. 6 διῆγε : διίγε cod. 7 ὠφέλιμός τε : ὠφέλει μῶς τε cod. 8 λόγον ἐπὶ μέσον : λόγων ἐπὶ μέσων cod. 12 δρᾶσαι : δρᾶσε cod. γε πείθῃ : γ' ἐπ' ἤθει cod. 13 ἐλέγχον cod. μισθῶν cod. 14 αὐτῷ : αὐτὸ cod. 15 προθοῖτο cod.

(25) Peleus gilt als Muster an Beherrschung, weil er die unsittlichen Vorschläge der Frau von Akastos, Astydameia, zurückwies.

(26) Er meint Demosthenes.

πᾶς δῆμός σε βλέπει καὶ σοὶ πρὸς τῷ ποθεῖν εἴκει καὶ τὴν γνώμην δὲ ὅσα νόμον ἄγει πρὸς ἔρωτα. Τοιγαροῦν τὰ τῆς ἡμετέρας ἐν εὐθυμίᾳ πολλῇ διὰ σὲ πλουτοῦντα καὶ ἅπας χορὸς σώφρων ἥδεται. Πάρεστιν ὁρᾶν τῶν ὄχλων ἀπηλλαγμένον τὸν δῆμον ἐπάγειν δεδυνημένον εὐαγῆ τεμένη καὶ σεμνὰ τὰ τῆς δίκης καὶ χρυσὸς ὑβριστὴς οὐ μεμπτὸς τῷ μὴ πλουτοῦντι ἔδοξε, ὅτι ταῦτα καὶ τῷ μεθ' ἡμᾶς παραπεμφθείη. Ἤδη καὶ βασιλεύς σε φιλίως συνδιευθετοῦντα αὐτῷ τὴν ἀρχὴν καὶ προσηκόντων ἀξιώσει γερῶν,
τιμᾶν διδαχθεὶς ἀρετὴν κατ' ἀξίαν.

16 δῆμός σε : δείμω σε cod. 17 δὲ ὅσα νόμον : δέος ἄνομον cod. 18 πολλῇ : πολεὶ cod. χορὸς σώφρων : χορῷ σώφρον cod. 19 τῶν ὄχλον cod. ; fortasse τὸν ὄχλον 21 ὅτι : ὅττη cod. 21-22 Ἤδη καὶ : αἴδε κε cod.

3

Cod. Marcianus gr. XI, 31, f. 284
Τοῦ Περιβλεπτηνοῦ

Ἄδει μὲν ὁ κύκνος παρόντος σύντονον μέλος, ἐπειδὰν αἰσθάνηται τοῦ Ἀπόλλωνος (27). Ἀναπετάσας γὰρ τῷ ζεφύρῳ τὰς πτερύγας, ᾠδῇ ἡδείᾳ χαίρει καὶ εἴποις ἄν γε ἀκούων ὡς γέγονε μουσικώτερος, ὡς μένῃ σοι φίλος. Ἠχοῦσι δὲ καὶ οἱ τρίποδες καὶ προφῆτις μαντεύεται καὶ δάφνη σείεται δελφικὴ καὶ αὐλητὴς τοὺς αὐλοὺς καὶ τὴν κιθάραν μουσικῶς ἀνακρούεται. Καί που τάχα λέγουσιν ὡς σιγῇ τὸ πάλαι ἐβουλόμεθα χαίρειν, ὅτι ἀπῆν Θεὸς ὁ εἰρημένος, καὶ νῦν φθεγγόμεθα, ὅτι πάρεστι. Ὁ δὲ τῇ τούτων προθυμίᾳ γαννύμενος, ἀγαθῶν τὴν εὐτυχίαν τοῖς Ἕλλησιν ἀντηχεῖ κατὰ τὸ σύνηθες μέλος. Ἀλλ' ἐπεὶ μὴ Δελφοὶ ταῦτα μηδ' Ἀπόλλων, ὃς ὁρᾶται, μηδὲ προφῆτις τρίπους, φέρε, χορεία, τὸν νέον δεξώμεθα τῶν μουσικῶν Ἀπόλλωνα. Ὦ μέγα ὄφελος, ὦ σωτὴρ καὶ εὐτυχία τοῖς πράγμασι, πῶς ἠφανίσθης; Ὡς τὸν Ἀτρέως ἐκεῖνον ἀποκρύπτεις τὸν Ἀγαμέμνονα. Ὁ μὲν γὰρ ὢν ἤδη γέρων ἐπεπωλεῖτο στίχους ἀνδρῶν οὐκ ἐπτερωμένων πρὸς μάχην (28), σὺ δὲ περινοστεῖς τὰς πόλεις, μάχαις τὸ θέλον καὶ πολέμοις χαίρειν ἅπαν

2 τῷ ζεφύρῳ - ᾠδῇ : ὠδῇ τῷ ζεφύρῳ τὰς πτερύγας cod. 7-8 ἐβουλόμεθα - πάρεστιν : Θεὸς ὁ εἰρημένος ὅτι ἀπῆν ἐβουλόμεθα καὶ νῦν φθεγγόμεθα ὅτι πάρεστι χαίρειν cod. 8 ἀγαθῶν : ἀγαθὸν cod. 10 Ἀπόλλων ὃς : Ἀπόλλωνος cod. 12 πῶς ἠφανίσθης : πόσ' ἠφανίστις cod. 13 ὢν ἤδη γέρων : ὀν ἤδει γ' αἴρων cod. 14 ἐπτερωμένον cod.

(27) Wird erwähnt in der Sage von der Ankunft Apollons in Delphi aus dem Land der Hyperboreii, das von Alkaios übergeben wird. Vgl. Himerius, *Orat.* 48, 10-11 (ed. Colonna, S. 200-201).

(28) Vgl. Hom., *Il.*, 2, 84-109.

ἀπείργων καὶ δίκας ἀνείργεις καὶ πράγματα, πράττων μεῖζόν τι τῶν τρωϊκῶν, τὸν χῶρον πάντα χειρούμενος. Οὕτω που καὶ τοὺς θεοὺς ἀπέφησεν Ὅμηρος ὡς ξένων εἰκόσι παντοῖοι τελέθοντες καὶ ἐπιστρωφῶσι πόλιας ἀνθρώπων καὶ δίκην καὶ εὐνομίην ἀφορῶσιν ([29]). Ἀλλ' ἅ μοι λάμπει τῶν ἀρετῶν μεγέθει, συνιστῶντες, συντόνῳ μούσῃ παραδῶμεν τὰ πράγματα. Ἀγωνιῶσι δὲ οἱ λόγοι καὶ ἴδει γ' αἰονώμενοι φαίνονται. Καὶ μὴ μοί τις νεμεσήσαιτο κατὰ λόγων τοιαῦτα θρασύνεσθαι θέλοντι + ὃς διίγε κατὰ τὸν μῦθον · οὐ γὰρ ἄλλος οὗτος ἐκύη. + Ἐπεὶ δὴ Θήβας εἷλε καὶ ζυγὸν ἐπιθεὶς Ἕλλησι πολὺς κατὰ τῆς Ἀσίας ἐχώρει ([30]) — τὰ μὲν γὰρ δράσας εἶχε, τὰ δὲ ἔμελλεν, — ὅτε χῶρον Θρακῷον εἶδεν, ἐξεπλάγη τὸ τοῦ Ὀρφέως ἄγαλμα πολλοῖς ἱδρῶσι ῥεόμενον. Ὡς οὖν ἄπορον ἐδόκει καὶ μετέωρος ἦν ἅπας, ὅσπερ ἑώρα τὸ φάσμα, τῇ ὑπερβολῇ τοῦ θαύματος, Ἀρίστανδρος, μάντις δ' ἦν ἐκεῖνος, θαρρεῖν ἐκέλευσε πᾶσι τῇ θέᾳ, εἰπών, λαμπρὰ ἔσται τὰ μέλλοντα καὶ ἰδίσει + ἅπας ποιητὴς τὸν ἡδωνὸν + καὶ μουσικὸς ᾄδειν ἐθέλων.

16-17 μεῖζόν τι τῶν τρωϊκῶν : μεῖζον τ' ἢ τὸν τρωικὸν cod. 19-20 ἀλλ' ἅ μοι λάμπει : ἀλλ' ἅμιλλαν πῃ cod. 21 γ' αἰονώμενοι scripsi (<αἰονάω) : γ' αἰονούμενοι cod. 23 ὃς διίγε - ἐκύη : locus desperatus 25 χώρων Θρακώων cod. 27-28 ὅσπερ - φάσμα τῇ : ὥσπερ αἰώρα τῷ φάσματι cod. 28 Ἀρίστανδρος supra lineam 30 ἰδίσει : ἰδίσω cod. ἅπας ποιητὴς τὸν ἡδωνὸν : locus desperatus.

4

Cod. Marcianus gr. XI, 31, f. 289
Τοῦ Περιβλεπτηνοῦ

Ἥδομαι τὰ νῦν καινοτομηθέντα κατανοῶν καὶ τὸν ἄνωθεν τῷ βασιλεῖ συνασπισμὸν κατ' ἐχθρῶν, οἳ ἐκ τῆς Ἄγαρ, ὁρῶν τὸ πολύ, δι' ὃν τὸ μὲν ἀλλόφυλλον ἐλεῖν ὁ γενναῖος οὗτος ἴσχυσε, τὸ δ' ἡμέτερον εὐφροσύνῃ δοῦναι. Πέπαυται τῆς Περσίδος γλώττης ὁ θροῦς, + οὐκ ἐξῆπται τῆς τῶν βαρβάρων φωνῆς ὁ ῥόθος, + τὸ τῶν Ἀγαρηνῶν θράσος οἴχεται. Οἳ πάλαι τὸ ῥωμαϊκὸν φρόνημα ἀνειληφότες ἐπεπήδων ὡς ἰταμὸν παιδίον, ἢ κατὰ λόχους τοὺς ἡμῖν ὁμοφύλους ἐκ ψυχῆς ὀλετείρας ἦρουν

1-2 τῶν ἄνωθεν ... συνασπισμῶν cod. 2 αη ὡρῶντο πολλοὶ ? ὧν cod. 3 ἐλεῖν ὁ γενναῖος : αἰλίνῳ γενναίως cod. 4 τῆς : τις cod. 5 ὁ ῥόθος : ὁρῶ θ' ὡς cod. 6 τὸ : τῷ cod. 7 παιδίον : πεδίων cod. ἢ : οἳ cod. 8 ὀλετείρας dubitanter scripsi : ὕλη στείρας cod. ; fortasse ὅλης στείρας

(29) Vgl. Hom., *Od.*, 17, 486.

(30) Das Ereignis aus dem Leben von Alexander 14, 8-9 von Plutarch. Vgl. auch Arrianus, 1, 11, 2.

καὶ τοὺς μὲν ἔφενον, τοὺς δὲ κατεδουλοῦντο καὶ ἠχμαλώτιζον μετὰ φόνον. Ἀλλὰ νῦν οὐκέτι τῶν προστυχόντων διαρπαγὰς ποιοῦνται συνεχεῖς, ἐκ τῶν ἡμετέρων ἐξάλλονται ὁρίων ἰδίων, οὐδὲ Χριστιανῶν βιάζονται προσάγειν αὐτοῖς φόρους τινάς, τὸν Χριστιανικὸν δὲ μᾶλλον λαὸν ὀῤῥωδήσαντες, ὡς ἀνυπόστατον ἀγῶνα ἀπωθοῦσι τὸ στασιάζειν καὶ τὸ τῆς παροιμίας, πληγέντες βέλει, νοῦν κομίζονται, τὸ ἀποθέσθαι τὰ πολεμικά. Ἀπογνόντες τε περὶ τῶν ὅλων ἀποκηρυκεύονται πρὸς τὸν ἡμέτερον αὐτοκράτορα συγγνωσθῆναι τῶν ἡμαρτημένων δεόμενοι καὶ χώρας ἀποδιδόασιν, ὧν τὸ κῦρος ἀφῄρητο πρὸ πολλοῦ ἡ ῥωμαϊκὴ χείρ, καὶ πόλεις. Οὐ καινὸν δέ, εἰ οὗτος ὁ βασιλεὺς φοβερὸς κατέστη τοῖς πολεμίοις. Πόρρωθεν γὰρ τὴν νῦν αὐτοῦ γενναιότητα ὑπεσήμαινε μήπω δ' εὐφυέεσσιν ἰουλίζων κροτάφοισιν ἀλκὴν πατρὸς ἔφαινε, νέος περ ἐὼν πολεμιστής.

8-9 μετὰ φόνον : μετ' ἀφώνων cod. 9 ποιοῦντες cod. 12 ἀγῶνα ἀπωθοῦσι : ἀγὸν ἀπωθοῦσι cod. 13 βέλη cod. 18 αὐτοῦ τὴν νῦν primum scripsit deinde litteris βα superscriptis ordinem scriba invertit.

Zusammenfassungen

1

Noch einmal preise ich den Orphanotrophos, denn, so lehrt uns ein Sprichwort, wir müssen das Gute zweimal aussprechen. Ich weiß aber nicht, was ich sagen soll und welche von den zahlreichen Vorzügen ich preisen soll! Keinen anderen so verständigen und klugen Mann habe ich jemals getroffen. Er beugt sich den Erschwernissen nicht, sein Herz bleibt doch immer standhaft, wie es sich vor kurzem wieder zeigte. Der König sandte ihm eine schriftliche Botschaft mit dem Befehl gegen Kleinasien zu ziehen, um eine Stadt zu befestigen. Wenngleich der Orphanotrophos Fieber hatte, versammelte er Hilfskräfte, reiste nach Kleinasien, errichtete eine widerstandsfähige Mauer in der Stadt und kehrte, weil er dem Kaiser so sehr geholfen hatte, in vollem Besitz seiner Gesundheit zurück.

2

Ich weiß nicht, mit wem von den Älteren ich Dich vergleichen soll, Befehlshaber. Du überragst den Peleos an Bescheidenheit, den Minos an Gerechtigkeit, den Demosthenes an rhetorischer Fähigkeit und den Perikles an Wahrhaftigkeit. Du läßt Dich nicht bestechen, um ungerechtes Urteil zu fällen ; auch nimmst Du kein Geld an für ein gerechtes Urteil, weil Du die Gerechtigkeit nicht für

ein Objekt des Handels hältst. Deshalb ist das Volk zufrieden und leistet Deiner Rechtssprechung Folge, und der König wird Dich bald mit neuen Würden ausstatten.

3

Als Apollon nicht in Delphi anwesend war, schwieg der Schwann ; als er aber wiederkehrte, sang der Schwann freudig, der Lorbeer bewegte seine Zweige und die Priesterin sprach ihre Weissagungen. So singen auch wir, jetzt nach langer Zeit des Schweigens, jetzt, wo du, ein neuer Apollon, gekommen bist. Wo warst du verschollen? Du bist größer als Agamemnon, denn er eroberte nur Troja mit einem müden Heer ; du aber nimmst große Gebiete ein, indem du die Feinde an ihren Angriffen gegen uns hinderst. Schon schwitzt meine Rede vor Müdigkeit. So wie die Orpheus-Statue, die schwitzende, ein Vorzeichen war für den Schweiß, den die Dichter zum Lobe von Alexander dem großen ausschwitzten, so sind deine Erfolge ein Vorzeichen für die Mühen, die alle auf sich nehmen müssen, die dich in Zukunft lobpreisen.

4

Ich freue mich über das, was nun mit Gottes Hilfe geschehen ist. Die Musulmanen sind von unserem tapferen König besiegt worden. Die Barbaren haben den Mut verloren und erkämpfen weder unseren Boden, raubend und mordend, noch müssen die Christen Steuern an sie zahlen. Verzweifelt haben sie sich gefügt in die Niederlage durch den König und die beschlagnahmten Gebiete zurückgegeben. Das ist nichts Besonderes, denn der König hatte, als er noch ein Jüngling war, bereits Beispiele seiner Tapferkeit gegeben, die mit der Tapferkeit seines Vaters gleichzusetzen ist.

Universität Thrakien. I. D. POLEMIS.

NOTES

'TORNA, TORNA, PHRATER': WHAT LANGUAGE? (*)

"For when the sun showed its back to grim-faced night, and the beautiful light-bearing torch had shrouded its radiance and given way to nocturnal power, one of the baggage animals shed the load it was carrying. It happened that the animal's owner was marching in front; those following it behind saw that the beast of burden was dragging in some disarray its intended load, and ordered its master to turn to the rear and to rectify the baggage-beast's miscarriage. This in fact became the cause of disorder and produced a spontaneous backward rush to the rear. For the utterance was incorrectly repeated by the majority, the word was distorted, and it appeared to indicate flight, as if the enemy had suddenly appeared before them and cheated their expectation. The army fell into tremendous uproar, a great outcry arose among them, with piercing shouts everyone cried out to return, and one man ordered another in native parlance to turn to the rear, amidst utmost confusion, shouting 'Turn, turn', as if a night battle had unexpectedly come upon them. So the whole contingent was rent asunder, as if it were the harmony of the strings of a lyre."

Thus (1) (unmistakeably, thanks to the characteristic bombast of the first and last sentences) Theophylact Simocatta, describing (*Hist.* 2, 15, 6-10) what went wrong with the Byzantine general Comentiolus' advance upon the Avars camped with their leader, the Chagan, in a Balkan locality, conceivably near Thracian Beroe, *i.e.* Stara Zagora in modern Bulgaria (2).

(*) I am grateful to Professor Edmond Agopian for help with Romanian, his native language.

(1) The translation is that of Mary and Michael WHITBY, Oxford 1986, pp. 64-65.

(2) As confidently proposed by Michael WHITBY, *Theophylact's Knowledge of Languages*, in *Byz.*, 52 (1982), pp. 425-428, esp. p. 426; more tentatively ("probably" weakened to "perhaps") maintained in the above-mentioned translation, p. 64, n. 36.

This story is retold (happily shorn of Theophylactean prolixity) in the *Chronographia* (ed. De Boor, p. 258) of Theophanes. Since its differences are not always brought out in modern discussions (3), it will be worth juxtaposing his version here (my translation) : "For when one of the baggage animals dropped its load, somebody bade its master restore the load, saying in native parlance 'Turn, turn, brother'. The beast's master did not understand these words, and when the others heard them they thought the enemy was upon them and they took flight, shouting, 'Turn, turn' in the loudest of voices."

Thanks to his priority, Theophylact has been, and still is, credited in some quarters, mainly Romanian (4), with preserving the earliest specimen of Vlach or some other Balkan language/dialect. Whitby, in flagrant contrast, asserts (*art cit.*, p. 426) that this compliment is "totally undeserved". Neither side, however, has adequately considered all the available details and subsidiary evidence which, when calmly scrutinised, may forge a semantic link between these stark extremes of judgement.

Τόρνα is absent from *LSJ* (H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones *et al.*, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968) : Lampe's *Patristic Greek Lexicon* adduces only the Theophanes passage, dubbing the word as Latin dialect. As to *φράτερ*, it is in neither lexicon, nor does it seem to have much of an earlier history as a Latin loan word in Greek, save in inscriptions having specifically to do with the *Fratres Arvales* (5). I dare say Mihăescu (6) is right to see its present usage as synonymous with *commilito* : there are passages in Caesar and Cicero that suggest a shift towards this meaning on the part of Latin *frater* (7).

According to Theophylact, *Τόρνα, τόρνα* were spoken *ἐπιχωρίῳ γλώττῃ* ; Theophanes says *πατρώᾳ φωνῇ*. Is there any difference in meaning? Whitby insists that the latter must mean 'in the hereditary tongue', *i.e.* Latin, and

(3) WHITBY, *art. cit.*, p. 427, and H. MIHĂESCU, *Termes de commandement militaires latins dans le Strategicon*, in *Revue Roumaine de Linguistique*, 14 (1969), pp. 261-272, esp. p. 269 ; cf. the latter's *La langue latine dans le sud-est de L'Europe*, Bucarest-Paris 1978, p. 11.

(4) See in particular P. S. NĂSTUREL, *Studii si cercetări de istorie veche*, 7 (1956), pp. 179-188, reprised in *Byzantinobulgarica*, 2 (1966), pp. 217-222 ; A. PHILIPPIDE, *Originea Romanitor*, Iasi 1925, 1, pp. 504-508 ; I COTEANU, *Torna, Torna, Fratre*, in *Dimăndarea*, 1 (Jan.-March 1994), p. 2.

(5) Assembled by A. CAMERON, *Latin Words in the Greek Inscriptions of Asia Minor*, in *American Journal of Philology*, 52 (1931), pp. 232-262, esp. p. 246. Not in (e.g.) S. DARIS, *Il lessico Latino nella lingua Greca d'Esitto*, in *Aegyptus*, 40 (1960), pp. 177-314.

(6) See note 3 above for references ; in his book, the notion is advanced as a probability, while in the article it is an unqualified certainty.

(7) CAESAR, *Bel. Gal*, 1, 33, 2 ; CICERO, *Ad Fam.*, 7, 10, 4 (both have to do with the Romans regarding the Aedui as their *fratres*).

takes Theophylact's expression as (in his words) a loose and unclear equivalent which should not be interpreted as designating a local dialect. For Coteanu, though, both prove the quoted words to be a "prima probă de limbă română" (a first step in the Romanian language).

LSJ furnish no example of Theophylact's expression. They do, however, cite the cognate adverb from Dio Cassius, 38, 13, 2 and John Lydus, *De Mag.*, 1, 7, glossing it as 'in the language of the country'. This is misleading ; both passages (so also, we can add, *De Mag.*, 1, 32) unambiguously mean 'in Latin'. *LSJ* further cite a passage (14, 303 Kühn) from Galen which I cannot verify in which the adverb is said to mean 'in the local dialect'.

Neither *LSJ* nor Lampe give any example of Theophanes' explanatory phrase as such. It is worth noting, since others do not, that the Latin translation by Anastasius Bibliothecarius renders it merely as *patria voce dicens*. Whenever John Lydus uses it in his *De Mag.* (1, 50 ; 2, 3 ; 2, 12 ; 3, 42), it always refers to Latin, but never on its own — John always includes an explicit mention of the Romans to clarify which language. This same procedure holds good in his use (1, 20 ; 1, 36 ; 1, 42 ; 1, 46 ; 2, 13 ; 2, 14) of the adverb πατρίως in such contexts.

Twice, it should be emphasised, John applies this adverb to languages other than Latin : Thracian (3, 32) and Persian (8) (3, 52). Again, he attaches references to make it quite clear what languages are meant.

All this leads to one conclusion. The expressions of both Theophylact and Theophanes *can* refer to Latin, but *cannot* be assumed so to do.

In both versions of the story, the shouting of *Torna, torna* causes confusion. In both, the expression is clearly an order to turn and run. Now, as Whitby and others have observed, this imperative is recorded in the *Strategikon* attributed to the emperor Maurice (9). Only once, though, and not to order a retreat ; quite the opposite, in fact, being coupled with another iussive, *Mina*. The standard instruction to retreat, given in the preceding sentence, is *Cede*.

The *Strategikon* teems with such Latin, or Latin-looking, words of command, invariably (except in the final book twelve, added later) (10) in the singular, being thus consonant with Theophylact and Theophanes. But not quite to the exclusion of all other tongues. In his preface, the author states, "Our concern has been with practicality and brevity of expression. With this in mind, a good number of Latin terms *and other expressions in ordinary military use* (my emphasis) have been employed to make it easier to under-

(8) Actually Armenian ; cf. A. C. Bandy's note in his edition (Philadelphia 1983).

(9) 3, 5, 8, ed. Mihăescu, Bucharest 1970, more recently Vienna 1981 by G. Dennis who has also produced a separate English translation, Philadelphia 1981.

(10) On this and all matters pertaining to the treatise, see in addition to the editions and translations of Mihăescu and Dennis J. Wiita, *The Ethnika in Byzantine Military Treatises*, Univ. Minnesota diss., 1977.

stand the subject matter." At 2, 18, 1-2, Latin and Greek phrases are mingled together. In at least one instance (12, 7, 10), the term *φοῦλκον*, related to German *Volk*, is used without any explanatory gloss ; although absent from *LSJ* and registered by Lampe only as a possible reading in Theophanes, it is quite common in Byzantine military treatises ([11]).

Again, we notice the confusion caused in both accounts by *Torna, torna*, plus the fact that it is used in a sense opposite to that in the *Strategikon*. According to Theophylact, the phrase was incorrectly repeated and distorted. In Theophanes, the master of the delinquent baggage animal could not understand it. This may or may not lend support to the argument of Năsturel, belittled by Whitby as "complicated and philologically unsound", that the words actually spoken were Vlach and only sounded like the military command *τόρνα*.

In Romanian, this Graeco-Latin verb *torna* lives on in (I give the infinitive designation) *a turna* or *a torna* ([12]). The suffix *-a* is a regular second person singular imperative ending in that language. The Romanian for 'brother' is *frate*. Contemporary Romanian poets have adopted *Torna, torna, Fratre* as both title and slogan for their patriotic verses. In the aforementioned issue of *Dimândarea*, there are two such examples, respectively by Hristu Cândroveanu and Teohar Mihadas ; the latter's is actually subtitled *Dupa Theofanes, Anul 579 de la Hristos* (After Theophanes, AD 579) ([13]).

I am not saying that the expression in Theophylact and Theophanes must be Vlach or that it should be disconnected from the *torna* of the *Strategikon*, though it should be observed that no such meaning of *tornare* is recorded for any period of Latin by Lewis and Short or the *Oxford Latin Dictionary* ([14]). My purpose here has been to set out the full semantic story and (I hope) provoke somebody better qualified than myself to explore and explain the undeniable Romanian connection.

The University of Calgary. Barry BALDWIN.

(11) For a discussion of this word, and repertoire of sources, see G. DENNIS, *Three Byzantine Military Treatises*, Washington D.C. 1985, p. 173, n. 3.

(12) A full and informatively multilingual notice of this word, along with bibliographical cornucopia, is provided by A. CIORANESCU, *Diccionario Etimológico Rumano*, Madrid 1958.

(13) Both poems will be found on p. 11 of the stipulated (n. 4 above) issue. In Mihadas' title, the verb is spelled *Toărnă*.

(14) *OLD*, less relevant because of its self-imposed chronological limits, has a small range of references down to the 2nd cent. AD. The only post-classical authors cited by LEWIS and SHORT are Jerome and Augustine, in completely non-military passages. I was not able to acquire materials from the *TLL* files.

AN INVENTORY OF THE GREEK MANUSCRIPTS OF THEMISTIUS' ARISTOTELIAN COMMENTARIES

This summary inventory of the Greek manuscripts of the paraphrases of the earliest Byzantine commentator Themistius (ca. 310-ca. 387) was prepared in connection with a forthcoming article on this author, and on the Latin translations of his works, for the *Catalogus Translationum et Commentariorum* (1). The inventory will in due course be superseded by the catalogue of manuscripts of all the Greek and Byzantine Aristotelian commentators being prepared by G. de Gregorio and P. Eleuteri (2), but in the meantime it may be of some service to scholars. There is basic information on these manuscripts in the prefaces to the editions of Themistius in the *Commentaria in Aristotelem Graeca* V : 1-3 and V : 6 (see below), as well as in A. Wartelle's inventory (see below) (3), and in the recently published fiches of the Pontifical Institute of Mediaeval Studies Index Project (4). These sources all, however, need supplementing, notably in the identification of scribes. I have done this mostly from recent literature (listed below) (5).

(1) See the prefaces to *Commentaria in Aristotelem Graeca* Vol. V, pts. 4 and 5 (Berlin, 1902, 1903 respectively) for information on the Hebrew manuscripts of the paraphrases of the *De caelo*, and *Metaphysics* XII. The only complete Arabic manuscript is of the paraphrase of the *De Anima* ; see M. C. Lyons ed., *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, London, 1973.

(2) See G. de Gregorio and P. Eleuteri, *Per un catologo sommario dei manoscritti greci dei "Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina": specimen, Leiden, Modena*, pp. 117-167 in F. Berger et al. (eds.), *Symbolae Berolinenses für Dieter Harlfinger*, Amsterdam, 1993.

(3) There is no further information on Themistian manuscripts in the major reviews of Wartelle by P. Thillet, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, XXII (1963), pp. 351-355, and D. Harlfinger and J. Wiesner, *Die griechischen Handschriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren*, *Scriptorium*, XVIII (1964), pp. 238-257, nor in the important review of the supplement to Wartelle (see below) by P. Hoffmann, *Revue des Etudes Anciennes*, LXXXIII (1981), pp. 352-356.

(4) R. E. Sinkewicz ed., *Manuscript Listings for the Authors of Classical and Late Antiquity : Greek Index Project Series 3, Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, 1990, Fiche 006, E08-K08.

(5) I would note that the monograph by Sicherl is cited only for its principal discussions of individual manuscripts ; its index gives a complete list of where these are discussed. He also offers (p. 23) a stemma indicating the relation between Parisini graeci 1886-1891 and the Aldine edition by Vettore Trincavelli, published in 1534.

I have not inspected all of these manuscripts in situ, or through microfilms or photographs. Where I depend entirely on catalogues for information, the termini of the Themistian works may therefore not always be precise. Any supplementary information for which a reference is not given can be assumed to be verifiable in the standard catalogue for the collection in question. Where scribes are not overtly identified in manuscripts, their names are enclosed in angle brackets. If there is no reference to secondary literature for such identifications, verification can be sought in the standard catalogue.

Themistius' works were often excerpted, sometimes in the form of marginal scholia to the relevant Aristotelian work. Where the content of these excerpts is known, I have either given it, or else supplied a reference to a source. In the case of the paraphrase of the *Physics*, the proem to the work in most manuscripts is from Simplicius' commentary on the Physics (*CAG* IX : 1, ed. H. Diels [Berlin, 1882], 1-8.30). No allowance for this is made in identifying the termini of the Themistian paraphrase.

In Sct. B I have included the manuscripts of the pseudo-Themistian paraphrases of four treatises of Aristotle's *Parva Naturalia*. These were considered authentic from the fifteenth to the nineteenth century, but are now regarded as a reworking of material from Michael of Ephesus (fl. 1100-1150) by Sophonias (fl. ca. 1300) ; see P. Wendland at *CAG* V : 6, p. v-vi.

I acknowledge the support of research grants from the University of British Columbia, and the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, and I also wish to thank Professor Richard Sorabji (King's College London) for arranging a special grant for microfilms of some of these manuscripts.

Abbreviations Used :

AG = *Aristoteles Graecus* (Peripatoi, Vol. 8), ed. P. Moraux *et al.*, I, Berlin, 1976.

CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca.*

Rep. = *Repertorium der Griechischen Kopisten 800-1600*, 1, Wien, 1981, 2, Wien, 1989.

S = Scribe.

SICHERL = M. SICHERL, *Die griechischen Erstausgaben des Vettore Trincavelli* (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, n.f., 1 Rh., Bd. 5), Paderborn etc., 1993.

WARTELLE = A. WARTELLE, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1963 ; *Supplément*, R. D. Argyropoulos and I. Caras, Paris, 1980.

A. ARISTOTELIAN COMMENTARIES

I. *In Aristotelis Analytica Posteriora Paraphrasis* (ed. M. WALLIES, *CAG* V : 1, Berlin, 1900)

1. (W257). MT. ATHOS, Meg. Laur. : E116. s. xvi ; (folia not indicated at SPYRIDION and S. EUSTRATIDES ed., *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Cambridge Mass., 1925, no. 578)
2. FIRENZE, Bibl. Laur. : Plut. 58.32. s. xiv (114v-171r)
3. (W507). —, —, — 71.32. 1309/10 (101r-119v) ; S : Thomas (*AG* I, 233-234)
4. (W533). —, —, — 72.24. s. xiv (1r-30r) : des. 53.24
5. (W534). —, —, — 72.25. s. xv (1r-42v)
6. (W938). MILANO, Bibl. Ambr. : G14 sup. s. xiv in. (18v-40v) ; 1-29.7, 42.1-66.6
7. MODENA : Bibl. Est. : α.V.7.14 (Gr. 149). s. xv ex. (78r-127r) ; four marginal scholia to the *Posterior Analytics*. See DE GREGORIO and ELEUTERI (n. 2 above) 145-146.
8. (W1248). OXFORD, Bodl. Lib. : Auct. F.inf. 2.4 (Misc. 133). a. 1518 (1r-80v) ; S : Leonellus Leonus (*Rep.* 1A, no. 240, p. 131)
9. (W1371). PARIS, Bibl. Nat. : Gr. 1886. s. xv-xvi (1r-40v ; 182r-219r) ; S (182r-219r) : <Nicholas Pachys> (E. GAMILLSCHEG, *J.Ö.B.*, XLI (1991), 287) ; SICHERL, p. 11.
10. (W1372). —, —, — 1887. s. xvi (1r-45r)
11. (W1373). —, —, — 1888. s. xv (2r-38r) ; S : <Georgius Alexandrou> (*Rep.* 2A, no. 72, p. 47) ; SICHERL, p. 18.
12. (W1404). —, —, — 1918. s. xiv (148r-173v)
13. (W1481). —, —, — 2052. s. xv-xvi (231r-287r)
14. (W1486). —, —, — 2056. s. xvi (279r-417v) ; S : <Emmanuel> (*Rep.* 2A, no. 147, p. 72)
15. (W1490). —, —, — 2062. s. xiv (83r-105v)
16. (W1563). —, — Coisl. 323. s. xiv (11r-39r)
17. (W2079). TORINO, Bibl. Naz. : 128 (B.III.36). s. xv (1r-22r ; 109r-114r)

18. (W1685). VATICANO, Bibl. Apost. Vat. : Gr. 209. s. xiv (38r-219v) ; scholia to Aristotle, *Prior Analytics* and *Posterior Analytics*
19. —, —, Barb. gr. 23. s. xvii (1r) : 1-1.12.
20. (W1873). —, —, — 208. s. xv (1r-41v)
21. (W2104). VENEZIA, Bibl. Marc. : Marc. Gr. 203. s. xiv (112v) ; scholium to Aristotle, *Posterior Analytics*
22. (W2112). —, —, — 211. s. xiii (247r-279v)
23. (W2185). WIEN, Öst. Nat. Bibl. : Phil. gr. 41. s. xvi (318r-341r)
24. (W2197). —, —, — 110. s. xvi (12r-27v) ; S : Mathousalas Macheir ; excerpts (*CAG* V : 1, p. xiii)
25. (W2206). —, —, — 155. a. 1552 (44r-88r) ; S : Mathousalas Macheir
26. (W346). WROCŁAW (Breslau), Univ. : Magd. 1442. s. xiv (21v-42r)
27. (W2270). ZEITZ, Stiftsbibl. : Gr. 76. s. xvi (pp. 1-25) ; excerpts (C. WENDEL, *Die griechischen Handschriften der Provinz Sachsen, Aufsätze Fritz Milkau gewidmet*, Leipzig, 1921, pp. 375-376)

II. *In Aristotelis Physica Paraphrasis*
(ed. H. SCHENKL, *CAG* V : 2, Berlin, 1900)

28. (W455). ESCORIAL : Φ.III.9 (Gr. 228). s. xii ex. (3r-153r) ; scholia to Aristotle, *Physics* (*AG*, I, 164-166)
29. (W560). FIRENZE, Bibl. Laur. : Plut. 85.13. s. xiv (1r-120v)
30. (W561). —, —, — 85.14. s. xv (1r-152v).
31. (W564). —, —, — 85.18. s. xv (1r-138v)
32. (W598). —, —, — 87.20. s. xiv (217r-224v) ; 1-28.20 (AG I, 319-323)
33. (W413). KØBENHAVN, Kongel. Bibl. : 210. s. xvi (1r-40r) ; excerpts
34. (W900). MILAN, Bibl. Ambros. : A 64 sup. s. xiii (1r-165v) ; in margin of Aristotle, *Physics*
35. (W2283 ; W1078c). MODENA, Archivo di Stato : II.13. s. xv (1r-64v) ; excerpts (see E. MIONI, *Rassegna degli Archivi di Stato*, XXI [1961], pp. 223-224 = C. SAMBERGER ed., *Catalogi codicum graecorum qui in minoribus bibliothecis italianis asservantur*, I, Leipzig, 1965, pp. 469-470) ; S : Palla Strozzi (*Rep.* 1A, no. 337bis, p. 174). See de Gregorio and Eleuteri (n. 2 above) pp. 131-132.
36. (W1028). , Bibl. Est. : α.M.9.13 (Gr. 4). s. xiv (108v-212r). See de Gregorio and Eleuteri (n. 2 above) pp. 133-134.

37. NAPOLI, Bibl. Naz. : III.D.7. s. xiv (1r-102v) ; om. 54.1-19. Falsely attributed in this manuscript to Simplicius (*CAG* V : 2, p. vii)
38. (W1248). OXFORD, Bodl. Lib. : Auct. F.inf. 2.4 (Misc. 133). a. 1518 (81r-158v) : S : Leonellus Leonus (*Rep.* IA, no. 240, p. 131)
39. (W1232). —, —, Barocci 152. s. xv (360r-407v) ; paraphrase of Bk. 4 ; S : <Emmanuel Zacharides> (*Rep.* IA, no. 114, p. 77)
40. PARIS, Bibl. Nat. : Gr. 1859. s. xiv (1r-98v) ; scholia to Aristotle, *Physics*
41. (W1371). —, —, — 1886. s. xvi (41r-91v) ; S : <Constantinus Mesobotes> (*Rep.* 2A, no. 315, p. 123) ; SICHERL, pp. 14-15.
42. (1372). —, —, — 1887. s. xvi (45v-190v) ; S (81r-193v) : <Paulus> (*Rep.* 2A, no. 460, p. 170) ; SICHERL, p. 18.
43. (W1373). —, —, — 1888. s. xv (38v-153v) ; S : <Georgius Alexandrou> (*Rep.* 2A, no. 72, p. 47)
44. (W1374). —, —, — 1889. s. xv (1r-137v)
45. (W 1375). —, —, — 1890. s. xv (1-135v) ; S^1 (1-2v, 5r-67r) : <Gerardus Patriciensis> (*Rep.* 2A, no. 107, p. 60 ; S^2 (3r-4v ; 67v-69v ; and marginalia) : <Andronicus Callistus> (*Rep.* 2A, no. 25, p. 34) ; SICHERL, p. 19.
46. (W1376). —, —, — 1891. s. xvi (1r-141v) ; S : <Constantinus Mesobotes> (*Rep.* 2A, no. 315, p. 123) ; SICHERL, pp. 19-20.
47. ROME, Bibl. Vallicell. : 39. s. xv-xvi ; excerpts at 32r-140v (no further details given at E. MARTINI, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane*, II, Milan, 1902, p. 69)
48. (W2079). TORINO, Bibl. Naz. : 128. s. xvi (23r-36v ; 61r-62v ; 73r-88v ; 94r-108v) ; excerpts (*CAG* V : 2 p. ix)
49. (W1725). VATICANO, Bibl. Apost. Vat. : Gr. 307. s. xiii (188v-219v) ; scholia on Aristotle, *Physics* Books 1-4
50. (W1747). —, —, — 614. s. xv (143v-162v) : excerpt (1-49.9)
51. (W1764). —, —, — 1025. s. xv (8r-56v) ; Bks. 1-3, and 4 (to 112.3). Once owned by Palla Strozzi (M. L. SOSOWER, *Stud. Ital. di Filol. Class.*, ser. 3, IV, 1986, p. 150)
52. (W1854). —, —, Barb. Gr. 23. s. xvii in. (1r-349v) ; paraphrase of Bks. 1 and 2
53. (W1854). —, —, — 24. s. xvii in. (1r-502v) ; paraphrase of Bks. 3 and 4
54. (W1854). —, —, — 25. s. xvii in. (1r-217v) ; paraphrase of Bk. 8

55. (W1883). —, —, — 253. s. xvi (1r-148v)
56. (W2106). VENEZIA, Bibl. Marc. : Marc. Gr. 205. s. xv med. (2v-14r) ; 1-68.15
57. (W2197). WIEN, Öst. Nat. Bibl. : Phil. gr. 110. s. xvi (28r-243v) ; S : Mathusalas Macheir
58. (W2213). —, —, — 188. a. 1548-49 (9r-133v)
59. (W346). WROCŁAW, Bibl Univ : Magdal. 1442. s. xiv in. (44r-268r) ; 1-139.8, 148.16-163.3 (*CAG* V : 2, p. v). Once owned by Palla Strozzi (M. L. Sosower, *Stud. Ital. di Filol. Class.*, ser. 3, IV [1986], p. 151)

III. *In Aristotelis De Anima Paraphrasis*
(ed. R. Heinze, *CAG* V : 3, Berlin, 1899)

60. (W562). FIRENZE, Bibl. Laur. : Plut. 85.16. s. xiv (1r-60v) ; S : Philippus Primicerius
61. (W563). —, —, — 85.17. s. xiv (1r-161r)
62. (W565). —, —, — 87.20. s. xiv (74r-115v) ; *inc.* 4.21 (*AG* I, 319-323)
63. (W601). —, —, — 87.23. s. xv (50v-53v) ; 1-4.19 (*AG* I, 325-326)
64. (W603). —, —, — 87.25. s. xiii ex. (82r-284r) ; *AG* I, 327-329
65. (W622). —,— , Ashburnham. 1599. s. xv (1r-104r) ; S : <Andronicus Callistus> ; see Todd, *Italia medioevale e umanistica*, XXXVI (1993) pp. 67-75
66. (W695). JERUSALEM, Lib. of Greek Orthodox Patriarchate : Cod. Hierosol. St. Sepulcr. 219. s. xvii (1r-217r)
67. LONDON, Brit. Lib. : Royal 16.C.XXV. s. xvi (2r-52r) ; scholia to Aristotle, *De Anima.*
68. MADRID, Bibl. Nac. : 4579 (Gr. 36). s. xv (220r-227v) ; 12.16-24.9
69. (W1006). MILAN, Bibl. Ambros. : D 80 inf. s. xvi (1r-75v)
70. (W975). —, — Q 74 sup. s. x (186r-190r) ; excerpts (see E. Martini and D. Bassi, *Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milan, 1906, no. 681 at pp. 771-772)
71. (W1128). MÜNCHEN, Bayer. Staatsbibl. : Gr. 330. s. xv (42v-165r) ; S : Matthaeus Sebastus Lampudes
72. (W1197). NAPOLI, Bibl. Naz. : III.E.9. s. xv (1r-102r) ; S : Antonius Mediolanensis

73. (W1212). NEW HAVEN, Yale Univ. Lib. : 258 (Phillips 7717). s. xv (48v-50v) ; 1-3.23 (B. A. SHAILOR ed., *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book Room and Manuscript Library, Yale University*, II, Binghampton, 1987, pp. 18-20)
74. (W1267). OXFORD, Bodl. Lib. : Canon. Gr. 123. s. xvi (1r-145v) ; *des.* 125.2
75. (W1300). —, —, New College 243. s. xvi (1r-84v)
76. (W1634). PARIS, Bibl. Maz. : 4456. a. 1450 (52r-112v) ; S : Charitonymus Hermonymus (*Rep.* 1A, no. 523, p. 186)
77. (W1336). —, Bibl. Nat. : Gr. 1851. a. 1402 (23r-75v) ; S : <Palla Strozzi> (*Rep.* 2A, no. 454, p. 168)
78. (W1353). —, —, — 1868. s. xv (235r-314v) ; S (f. 235) : <Johannes Rhosos> (*Rep.* 2A, no. 237, p. 102)
79. (W1372). —, —, — 1887. s. xvi (194r-286v) ; S (205r-286v) : Paulus (*Rep.* 2A, no. 460, p. 170) ; SICHERL, pp. 16-18.
80. (W1373). —, —, — 1888. s. xv (154r-225r) ; S : <Georgius Alexandrou> (*Rep.* 2A, no. 72, p. 47) ; SICHERL, pp. 16-18.
81. (W1402). —, —, — 1916. s. xvi (70r-154r)
82. (W1407). —, —, — 1921. s. xiv (258r-278v)
83. (W1460). —, —, — 2029. s. xv-xvi (1r-163v) ; on alternate pages with Aristotle, *De Anima*
84. (W1478). —, —, — 2049. s. xv (1r-120v)
85. (W1479). —, —, — 2050. s. xvi (1r-105v)
86. —, —, 2503. s. xvi (9r-16v) : 1-16.16
87. (W1573). —, —, Coisl. 386. s. xi (97r-341v)
88. (W2031). ROMA, Bibl. Vallicell. : 21. s. xiv (1r-65v)
89. (W2079). TORINO, Bibl. Naz. : 128. s. xvi (37r-45v ; 89r-93v) ; excerpts (*CAG* V : 3, p. viii)
90. (W2097). UDINE, Bibl. Arcivesc. : 257 (VI 4). s. xv (38r-148v) ; S : Matthaeus Sebastus Lampudes
91. (W1832). VATICANO, Bibl. Apost. Vat. : Gr. 2170A. s. xv ex. (1r-177r) ; S : Petrus Syncleticus
92. —, —,— 2183. s. xv (80v-105v) : scholia to Aristotle *De Anima* ; S : <Gerardus Patriciensis> (S. LILLA, *Codices Vaticani Graeci : Codices 2162-2254*, Città del Vaticano, 1985, pp. 80-81)
93. (W1945). —, —, Pal. gr. 237. s. xiv (1r-112v)
94. (W Supp. 428). VENEZIA, Bibl. Marc. : Cl. IV.13. s. xv (1r-103r) ; S : Johannes Argyropoulos

95. (W2129). —, —, Marc. Gr. 228. s. xiv (107r-188v)
96. (W2131). —, —, — 230. s. xiv (326r-357r)
97. (W2146). —, —, — 261. s. xv (202r-238v)
98. (W2197). WIEN, Öst. Nat. Bibl. : Phil. Gr. 110. s. xvi (250r-368v) ; S : Mathusalas Macheir
99. (W2201). —, —, — 139. s. xiv (197r-249r) ; *des.* 125.37

B. Spurious Aristotelian Commentaries

Ia. *In Aristotelis Parva Naturalia Commentaria* (*De Memoria, De Somno et Vigilia, De Insomniis, De Divinatione per somnum*) (ed. P. Wendland, *CAG* V : 6, Berlin, 1903)

100. (W938). MILAN, Bibl. Ambros. : G 14 sup. s. xiii (1r-18r)
101. (W1300). OXFORD, Bodl. Lib. : New College 243. s. xvi (85r-108v)
102. (W1371). PARIS, Bibl. Nat. : Gr. 1886. s. xv (92r-116v) ; see also nos. 9 and 41 above.
103. (W1372). —, —, — 1887. s. xvi (287r-316r) ; S : <Paulus> (*Rep.* 2A, no. 460, p. 170) ; Sicherl, p. 18.
104. (W1373). —, —, — 1888. s. xv (225v-245r) ; S : <Georgius Alexandrou> (*Rep.* 2A, no. 72, p. 47) ; Sicherl, p. 18.
105. (W1376). —, —, — 1891. s. xvi (142r-172r) ; S : <Constantinus Mesobotes> (*Rep.* 2A, no. 315, p. 123) ; Sicherl, pp. 19-20.
106. (W1402). —, —, — 1916. s. xvi (154r-179r)
107. (W2079). TORINO, Bibl. Naz. : 128. s. xv (65r-72v ; 53r-60v) (*CAG* V : 2, p. x)
108. (W1738). VATICANO, Bibl. Apost. Vat. : Gr. 483. s. xiii-xiv (158r-180v)
109. (W2243). WIEN, Öst. Nat. Bibl. : Hist. gr. 78. s. xv (68r-96v)

Ib. *In Aristotelis librum De Memoria*

110. (cf. W507). FIRENZE, Bibl. Laur. : Plu. 71.32. ca. a. 1309/10 (151r-152r) : *In De Mem.* 1-5.4 (*AG* I, 233-234)
111. (W2197). WIEN, Öst. Nat. Bibl. : Phil. gr. 110. s. xvi (369r-374r) ; S : Mathusalas Macheir

II. Lost Manuscripts

112. ESCORIAL : θ.IV.18. In *Physica* (G. DE ANDRES, *Catalogo de los Codices Griegos Desparecidos*, El Escorial, 1968, no. 205, p. 94)
113. —, Δ.IV.5. In *De Anima* (formerly owned by Francesco Patrizi da Cherso ; DE ANDRES, no. 250, p. 111)

The University of British Columbia. R. TOOD.

INFORMATIONS

UNE ASSEMBLÉE DES BYZANTINISTES HISPANOPHONES

Du 29 février au 3 mars 1996, a eu lieu, dans le cadre de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Grenade, le Ier Congrès des Néohellénistes de la presqu'île ibérique et de l'Amérique latine. L'organisateur, le Prof. M. MORFAKIDIS, néohelléniste et byzantiniste, avait prévu deux séances, la quatrième et la sixième, pour les études byzantines. La quatrième, qui portait le titre *Bizancio : Hagiografía, monacato*, a été présidée par L. MORILLAS et la sixième sous le titre *Bizancio : politica, filosofia, literatura*, a été présidée par le rédacteur de cette note.

Lors de la quatrième séance (29 février), le Professeur L. A. GARCÍA MORENO, de l'Université d'Alcalá de Henares, a présenté une communication ayant pour titre *Testimonios hagiográficos de las relationes entre Bizancio y al-Andalus*. Il a analysé, à la lumière des témoignages hagiographiques chrétiens, les échanges diplomatiques entre la cour des Omeyas de Cordoue et Constantinople en 840 et 947-954. Après le premier contact, des moines chrétiens de l'Afrique du Nord et de la Palestine ont pu s'installer en Espagne ; ils sont à la base du mouvement des martyrs volontaires animés par un idéal eschatologique. Le second contact doit être mis en relation avec une notice hagiographique du *Synaxaire* de Constantinople (AASS, *Novembris*, col. 318ss.), qui parle du voyage aux lieux saints et du martyre du riche mozarabe Dunala.

Le Professeur de l'Université de Leon J.-M. NIETO IBÁÑEZ a analysé le sujet *Ortodoxos, humanistas y protestantes ante la espiritualidad bizantina : el enigma de San Macario*. Il a noté que l'Occident a lavé S. Macaire de son passé hérétique. Vers le Xe s., a été constitué un vaste *corpus* de textes macariens qui ont influencé profondément l'église orthodoxe ; grâce à une *Philocalie* du XVIIIe s., sa pensée s'est aussi répandue en Occident. D'ailleurs S. Macaire n'avait jamais perdu son importance en Occident ; en ce sens ont contribué, entre autres, les traductions et les commentaires des humanistes du XVIe et du XVIIe s.

Le Professeur de l'I.E.S. de Barcelone, J. SIMÓN PALMER, a cherché les réalités monastiques byzantines dans le monde du langage athonite et a

présenté ses conclusions sous le titre *El léxico de la vida cotidiana en el Monte Athos : la cultura material.* Ainsi, le vocabulaire actuel des moines athonites concernant l'architecture, les dépendances, l'habitat, le travail des moines, l'habit et le culte descend directement de la langue byzantine, qui reste ainsi vivante dans ce coin du monde.

Mme Margarita VALLEJO GIRRÉS, Professeur à l'Université d'Alcalá de Henares, a clôturé cette séance par la communication *Magia, diablos y monacato en la vida de San Teodoro de Sykeon*, consacrée à la sémantique de la démonologie du texte hagiographique très important du VIIe s. que fut la *Vie* de S. Théodore de Sycéon. Elle pense que la lutte entre S. Théodore et les démons qui abandonnent les tombes profanées, reflète une hystérie collective et une peur incontrôlable qui sévissaient en Galatie à la fin du VIe et au début du VIIe s., à cause des guerres byzantino-perses. Les descriptions de la *Vie de S. Théodore* ne sont que la matérialisation de cette peur.

Lors de la sixième séance (1er mars), Ana MARTINEZ ARANCON, a présenté une communication ayant pour sujet : *La belleza fuente del amor : teoria neoplatónica en el Renacimiento griego.* Elle a souligné que, durant la dernière période byzantine, la philosophie néoplatonicienne avait influencé la littérature et la poésie byzantines. Pléthon fut le représentant de cette tendance qui, sous l'influence classique, attribuait à la beauté corporelle une valeur philosophique, mais allait de pair avec un pessimisme romantique et un fatalisme oriental. Pléthon fut aussi l'objet d'un exposé du Prof. F. LISI Y BERETERBICHE, de l'Université de Salamanque, dont le sujet *Politica y filosofia en el Bizancio tardio : Jorge Gemisto Pletón*, portait sur la théorie politique de Pléthon. Cette théorie réunissait surtout des éléments platoniciens et stoïciens, mais elle était aussi influencée par la philosophie persane. Pour Pléthon, l'ordre politique (gouvernants, artisans, citoyens) était une émanation de l'ordre céleste (Dieu, anges, hommes). Ces idées constituent en réalité l'aboutissement normal de la philosophie sociale byzantine, et seront connues aussi en Occident grâce à Bessarion.

Le Prof. E. MARCOS HIERRO, de l'Université Centrale de Barcelone, sous le titre *Miguel VIII Paleólogo y Jaime I el Conquistador*, a étudié les sources grecques, latines, turques et catalanes qui parlent de la tentative du pape Clément IV d'organiser une Croisade. Manuel VIII Paléologue, après l'expérience de 1204, ne faisait aucune confiance aux Occidentaux, raison pour laquelle il chercha l'alliance des Mongols tout en essayant de convaincre Jean I d'Aragon de se tourner vers l'Égypte.

Les poèmes akritiques ont fait l'objet des deux communications. Le Prof. P. GONZÁLEZ SERRANO, de l'Université Complutense de Madrid, a utilisé le manuscrit de l'Escorial pour sa communication intitulée *La pervivencia del mito amazónico en la epopeya de Diyenis Akritas.* La version du poème

de Digénis contenue dans ce manuscrit indique que le mythe antique des Amazones avait survécu dans la poésie akritique : Basile Digénis Akritas y présente les caractéristiques d'Hercule, et Maximo ceux d'une Amazone. Le Prof. M. CASTILLO DIDIER, de l'Université de Santiago du Chili, utilisa aussi le manuscrit de l'Escorial pour sa communication ayant pour titre *El Poema de Diyenis del Escorial y el Poema de Mio Cid.* Il a signalé que la version du poème de Digénis conservée par le manuscrit de l'Escorial est une chanson populaire appartenant à la tradition des poèmes prodromiens ou de la Chronique de la Morée. Par contre, le texte de Grottaferrata se rattache à une tradition littéraire savante. La version de l'Escorial montre une inspiration populaire authentique, dont des parallèles existent aussi dans le monde occidental, comme par ex. dans la Chanson de Roland ou dans le Poème de Mio Cid en Espagne.

La dernière communication, celle de J. A. MORENO JURADO, *Algunas reflexiones sobre los origenes de la literatura neogriega*, présentait de l'intérêt parce que, selon l'orateur, la production littéraire d'inspiration populaire en grec à partir de 1204 doit être considérée comme néo-grecque ; la fin de l'empire ne constitue pas, pour la production littéraire, une date significative.

Les Actes du Congrès sont promis pour 1997.

Université Catholique de Louvain. P. YANNOPOULOS.

CORRIGENDUM

M. Cesare PASINI, de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, nous signale une erreur qui s'est glissée dans l'article de Thomas THOMOV, *New Information about Chistoforo Buondelmonti's Drawings of Constantinople*, dans *Byzantion*, 66,2 (1996), pp. 431-453. A p. 435, lignes 20-21, au lieu de : Milano, Bibl. Ambrosiana, *Cod.* A 1219 inf, il faut lire : Milano, Bibl. Ambrosiana, *Cod.* A 219 inf.

La Rédaction.

COMPTES RENDUS

Nike-Catherine KOUTRAKOU, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e-X^e siècles)* (Université d'Athènes. Faculté des Lettres. *Bibliothèque «Sophie N. Saripolou»*, 93), Athènes, 1994, 459 pages.

Un excellent travail dont l'objet, la propagande impériale, implique le fonctionnement de l'État byzantin et de ses institutions, mais aussi l'opinion publique et la vie de la rue. Ce qui caractérise surtout l'étude est l'analyse sémantique des termes qui, sous une apparence parfois innocente, dissimulaient les pratiques relatives à la propagande. Sous ce même angle sont examinés les divers genres littéraires (textes législatifs, lettres, écrits divers, inscriptions, textes hagiographiques, etc.) qui, à cette époque, servaient à la propagande impériale ou à l'opposition contre cette propagande. Il en résulte que les institutions d'État étaient littéralement exploitées par les services impériaux chargés de la bonne réputation du souverain. Ensuite l'étude envisage la question de la thématique de la propagande impériale, ainsi que celle de l'opposition, l'efficacité et la portée réelle des agents chargés de diffuser les rumeurs, réelles ou imaginaires. Finalement, les effets de la propagande sont vus du côté des «consommateurs» à savoir du côté du public qui la subissait. Les techniques utilisées par les spécialistes de la propagande, mais aussi les résultats obtenus différaient selon le caractère urbain ou non du public et aussi selon le niveau socio-culturel de ce public. L'armée, en tant que public particulier, est examinée à part.

L'étude a beaucoup de mérites. Disons toutefois qu'elle concerne, malgré son titre général, la propagande destinée à l'intérieur de l'Empire. Celle qui avait pour but d'auréoler l'image de marque de l'empereur byzantin ou l'empire entier auprès des étrangers, malgré les quelques passages qui lui sont consacrés, n'est pratiquement pas envisagée.

Le point fort de l'étude c'est l'analyse systématique et pénétrante des sources ; son point faible reste l'étude de la typologie des sources. Par cette seconde remarque, nous voulons dire que la portée réelle d'un document n'est pas toujours en relation avec l'importance des informations qu'il nous transmet. Une inscription par exemple, quel que soit son intérêt pour les historiens de notre temps, à son époque n'avait qu'un caractère local, tandis qu'un texte

législatif concernait toute l'étendue de l'empire. À ce titre, la monnaie, source pratiquement inexploitée par l'Auteur, avait une importance beaucoup plus grande, sur le plan de la propagande, qu'un texte quelconque. Dans le même ordre d'idées, les informations données par les auteurs byzantins devaient être vues avec une certaine réserve à cause des positions personnelles de ces écrivains vis-à-vis d'un mouvement ou même vis-à-vis d'une personne. Par exemple, Théophane haïssait Constantin V et encore plus Nicéphore Ier. Rien d'étonnant qu'il trace des portraits négatifs pour ces deux souverains. Il faut donc envisager avec une prudence extrême les affirmations de Théophane au sujet de ces deux empereurs. L'attitude de Théodore Studite envers Léon V est aussi hostile, et non moins hostile est celle de Génésios et de tous les auteurs du xe s. envers Michel II, hostilité qui explique d'ailleurs la sympathie de ces auteurs pour Thomas le Slave, etc.

Une deuxième remarque concerne plutôt un *desideratum*. Comme nous l'avons signalé, l'Auteur fait une analyse sémantique des termes sous lesquels se cachent les pratiques de la propagande impériale. Or, certains de ces termes avaient dans la vie byzantine de tous les jours une acception ordinaire ou au moins dépourvue de couleur de la propagande. Une note concernant les «autres» significations de ces mots aurait pu souligner davantage leur signification technique en tant que termes de la propagande.

Les qualités de l'étude compensent de loin ces quelques observations. Les événements y sont considérés avec une clairvoyance remarquable et les agissements des bureaux impériaux chargés de la propagande sont tirés au clair. Une nouvelle image du fonctionnement des services secrets et des bureaux de la propagande se dégage : les empereurs byzantins n'étaient pas toujours tels que leurs sujets les voyaient, mais tels que la propagande impériale les présentait. Les auteurs byzantins ne font pas exception ; victimes, eux aussi, de cette manipulation d'opinion, ils ont parfois transmis à la postérité une image idéalisée du souverain byzantin peu conforme à la réalité historique.

P. YANNOPOULOS.

Gottfried SCHRAMM, *Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, Freiburg/ Br, 1994, 270 pages (incl. 11 Karten, 3 Indices : Vokabeln, Namen, Themen).

Die Herausbildung des albanischen Volkes und seiner Sprache stellt ein Problem dar, das die Forschung in zwei Lager gespalten hat : zum einen gelten die Albaner als Nachfahren der Illyrer und als autochthone Einwohner des heutigen Siedlungsgebietes, zum andern werden sie als Einwanderer angesehen. Mit überraschenden Thesen greift das vorliegende Buch in die Auseinandersetzung ein. Die Albaner sind keine Nachfahren der Illyrer, sondern Zuwanderer aus dem Innern der Balkanhalbinsel. Sie sind Nachfahren des untergegangenen

Volks der Bessen, deren Sprache und Geschichte im spätantiken Südosteuropa mit der Urgeschichte der Albaner ein historisches Kontinuum ergibt. Die Bessen sind früh im 4. Jh. durch die Mission des Bischofs Niceta von Remesiana (ca. 366-409) in der römischen Provinz Dacia Mediterranea christianisiert worden. Frucht der Evangelisierung war eine eigene Kirchen- und Schriftsprache, wahrscheinlich durch denselben Bischof Niceta entworfen, der sich von der Gotenbibel seines Zeitgenossen Ulfila anregen ließ. Die Bessen haben bis zum 7. Jh. eigene Kirchen und Klöster in dem von ihnen besiedelten Hochland besessen. Bessische Mönche waren auch in K'pel, Palästina und auf dem Sinai ansässig, wo sie die Liturgie in der einheimischen Sprache pflegten. Durch den Slavensturm und den Zerfall der frühchristlichen Landschaft auf dem Balkan wurde ein Teil der Bessen in der ersten Hälfte des 9. Jh. zur Auswanderung gezwungen. Die Volksgruppe ließ sich von Byzanz unterstützt in der Landschaft Arbanon nieder, im heutigen Nordalbanien. Dort wurde das bessische Christentum von der dominanten griechisch-byzantinischen Orthodoxie zurückgedrängt, die Ethnie ging im albanischen Volk auf, das im 11. Jh. ins Licht der Geschichte tritt. Die in vielem neuen und spannenden Thesen werden mit meisterhaften Spürsinn für die richtige Methode und die Grenzen der Interpretation philologisch, topographisch und kirchengeschichtlich begründet. Obwohl die Geschichte des Balkans für diese Zeit quellenarm ist, und insbesonders Zeugnisse der bessischen Schriftsprache nicht mehr erhalten sind (einen ähnlichen Fall haben wir bei den kaukasischen Aluanern), gelingt es dem Verfasser vor allem durch seine wortgeschichtlichen Untersuchungen, die Geschichte der Bessen aus dem Dunkel zu heben, ihre Sprache zu rekonstruieren und Überlegungen zur Gestalt ihres Alphabets zu machen. Der Vergleich mit analogen Fällen bei Armeniern, Georgiern, Aluanern, Kopten und anderen (vor der Christianisierung) schriftlosen Völkern macht deutlich, welch einmalige, kulturschaffende Epoche im 4./5. Jh. durch die Evangelisierung der nicht-römischen „Barbarenvölker" in der Herausbildung neuer Kirchen- und Schriftsprachen entstand. Als eines der ersten hatte hierdurch das Volk der Bessen den christlichen Glauben in eine kirchliche und liturgische Eigenständigkeit überführen und somit vor der schnellen Assimilierung an die lateinische oder griechische Kirche bewahren können.

Andrea SCHMIDT.

Enrico ZANINI, *Introduzione all'archeologia bizantina*, Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1994. 274 pages, 82 figures (cartes, plans et dessins), 43 photographies, 150 × 220 mm. Prix : 38.000 L. ISBN 88-430-0273-2.

L'objectif de cet ouvrage est double : faire le point sur les grandes tendances de la recherche en archéologie byzantine et en proposer une synthèse mise à la disposition des étudiants spécialisés dans cette branche ainsi qu'aux

chercheurs s'intéressant à des disciplines similaires. Le contenu de ce volume est divisé en trois parties subdivisées en sept chapitres. La première partie présente un bref historique (du XIVe siècle aux deux dernières décennies) des principales méthodes de cette jeune discipline qu'est l'archéologie byzantine (à la p. 20 de ce chapitre, apparaît une imprécision relative au lieu de parution de la revue *Byzantion* : il ne s'agit pas de Paris mais de Bruxelles!). L'auteur procède ensuite à l'inventaire des différents types de sources mis à la disposition du chercheur. Le chapitre suivant considère l'évolution du cadre territorial de l'empire au cours des différentes périodes. La deuxième partie a trait aux structures urbaines. L'auteur y explique les transformations urbanistiques de Constantinople au cours de la période byzantine. Il s'intéresse ensuite au développement de six grandes villes qui jouèrent un rôle économique, politique ou religieux important pour l'empire : Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Thessalonique, Ravenne et Nicée. À l'aide de plusieurs exemples judicieusement choisis, E. Zanini parvient à éclairer le passage de la cité antique à la cité byzantine : certaines villes, comme celle de Sirmium, sont abandonnées, d'autres naissent ou renaissent grâce à une intervention impériale (Caricin Grad, Dara, Zenobia, Resafa) ou suite à une reprise économique (Corinthe). E. Zanini étudie également l'évolution du système défensif adopté par les villes byzantines situées aux confins de l'empire. Il observe un renforcement de la défense du territoire au cours de trois périodes distinctes : à la période protobyzantine dans les régions-frontières de l'empire (*limes* danubien, Mésopotamie, Syrie, Afrique septentrionale et Italie) ; au XIe siècle, en Asie Mineure menacée par les Turcs seldjoukides ; et après 1204, lors de la fragmentation du territoire donnant naissance à plusieurs états marginaux. La troisième partie est particulièrement intéressante, car elle offre une bonne synthèse des plus récentes recherches relatives à deux aspects de la culture matérielle, à savoir la céramique et les techniques de construction. Cette partie est suivie d'une conclusion proposant plusieurs perspectives de recherche pour les années à venir. La documentation, composée de cartes, de dessins, de plans, de graphiques et de photographies (dont plusieurs sont inédites), est de bonne qualité et très didactique. Une bibliographie spécialisée permet éventuellement au lecteur d'approfondir certains thèmes abordés dans l'ouvrage. Un index des noms de lieux et un autre recensant les noms propres complètent utilement cet ouvrage.

Chaque chapitre est bien structuré et traité avec une grande clarté. Les diverses problématiques sont envisagées dans une perspective d'ensemble tant géographique que chronologique. La période protobyzantine apparaît légèrement privilégiée par rapport aux autres périodes.

Il est indéniable que le lecteur appréciera les nombreuses qualités de ce livre de référence. Celui-ci est également un excellent outil de travail et incitera assurément les jeunes chercheurs à défricher de nouveaux domaines de l'archéologie byzantine.

Catherine VANDERHEYDE.

Hanns Michael KÜPPER, *Bautypus und Genesis der griechischen Dachtranseptkirche* (= *Veröffentlichungen der Komission für die Tabula Imperii Byzantini*, 6), Vienne, 1996 (*Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, 246), 76 p., 17 tableaux et cartes, 40 ill.

Cet ouvrage présente une étude approfondie des résultats les plus importants auquel aboutit l'auteur au terme de sa thèse de doctorat concernant la «Dachtranseptkirche» grecque, c'est-à-dire l'église caractérisée par une toiture en forme de croix et dont le berceau transversal surélevé remplace la coupole. Il s'agit d'une analyse dense et rigoureuse des caractéristiques architecturales et de l'origine de ce type particulier de construction qui apparaît en Grèce au XIII^e siècle.

Dans la première partie de son étude, l'auteur opère une bonne mise au point de la terminologie utilisée dans les divers ouvrages consacrés à ce type de construction. Les termes utilisés dans les différentes langues, comme «savrepistegos naos», «église à toit cruciforme», «chiesa a tetto crociato» «cross roofed church», «Kreuzförmig überdachte Kirche», suggèrent en effet le croisement de deux systèmes des voûtes. Or, ce groupe d'églises se caractérise par la superposition de deux voûtes. Selon l'auteur, la notion de «Dachtranseptkirche» semble dès lors mieux adaptée à la définition de ce type architectural.

La datation et la diffusion des églises à «Dachtransept» sont étudiées dans la deuxième partie. Une classification informatisée des dimensions (longueur, largeur, hauteur et épaisseur des murs) d'églises jusqu'ici difficiles à dater, permet d'établir une évolution chronologique. Plusieurs graphiques et tableaux, dont la lecture est parfois complexe, indiquent les principaux résultats obtenus par cette méthode. L'observation de la position et de la forme des absidioles de ces églises met en évidence une augmentation de l'articulation du chevet au cours du temps. Par ailleurs, la diffusion géographique de la «Dachtranseptkirche» en Grèce est progressive : ce type de construction se rencontre dès le milieu du XIII^e siècle en Épire et dans le Péloponnèse ; plus tard, au cours du troisième tiers du XIII^e siècle, il apparaît dans la partie occidentale de la Thessalie, en Attique, en Béotie, sur l'île d'Eubée et en Crète. Trois cartes illustrent clairement cette diffusion.

Dans la troisième partie de ce livre, consacrée à la genèse de la «Dachtranseptkirche», l'auteur remet en question d'anciennes théories, comme celle de G. Millet — selon laquelle ce type architectural aurait une origine mésopotamienne et se serait transmis à la Grèce via la Cappadoce et la Crète, ou celle de D. Pallas, qui cherchait l'origine de ce type d'églises dans les basiliques paléochrétiennes d'Épire. Après une analyse architecturale des différents types d'églises surmontées de coupoles ou précédées de narthex des diverses régions de Grèce et d'Italie, l'auteur parvient à découvrir les trois principaux facteurs qui ont motivé la construction d'églises caractérisées par

un «Dachtransept» : la recherche d'un allégement de la construction, l'habitude de construire des églises précédées d'un narthex surmonté d'un «Dachtransept», et enfin, une certaine influence des formes architecturales présentées par les églises à haut transept du sud de l'Italie — comme par exemple, l'église Saint-Nicolas à Bari ou la cathédrale de Trani. La chronique de Galaxidi se fait l'écho de cette influence en relatant la construction, durant le règne du despote Michel II (1237-1266/67), de l'une des premières églises caractérisées par un «Dachtransept» par un architecte d'origine italienne.

Cet ouvrage présente une synthèse claire qui s'appuie sur une excellente connaissance à la fois bibliographique et architecturale du sujet. La qualité de l'illustration graphique — rassemblant des tableaux, des coupes, des plans et des dessins — ainsi que les quarante photographies sélectionnées des églises les plus représentatives, facilitent la lecture de l'argumentation. On regrettera néanmoins l'absence d'index. La diversité des hypothèses formulées jusqu'ici sur la genèse de la «Dachtranseptkirche» avait jeté la confusion dans les esprits des archéologues. Parvenue à démêler cet imbroglio de manière très convaincante, cette étude vient à son heure.

Catherine VANDERHEYDE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Robert W. THOMSON, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD* (*Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 1995. 325 pages, 160 × 255 mm. ISBN 2-503-50455-8 (relié), 2-503-50456-6 (broché).

R. Thomson (Oxford) a composé une bibliographie relative à la littérature arménienne antérieure à 1500, comprenant aussi bien les œuvres grecques ou syriaques, p.ex. Après une section générale consacrée aux bibliographies antérieures et aux histoires de la littérature arménienne, sont présentés d'abord les auteurs non arméniens dont les œuvres ont fait l'objet d'une traduction arménienne, ensuite les auteurs arméniens eux-mêmes. Pour tous ces écrivains, classés alphabétiquement, sont données les références aux éditions — critiques parfois —, aux traductions en langues modernes et aux principales études. La deuxième partie du volume consiste en une bibliographie thématique, comprenant les sections suivantes : littérature apocryphe, Bible, littérature exégétique, fables, géographie, grammaire, hagiographie, historiographie, droit, liturgie, médecine, mythologie, philosophie, sciences. Des index des auteurs anciens et des auteurs modernes clôturent l'ouvrage. Toutes les références sont données en caractères latins, les titres arméniens étant translittérés mais non traduits. Cette bibliographie vient combler une lacune dans le domaine des études arméniennes, mais elle servira également aux non arménisants, notamment aux byzantinistes désireux de s'informer sur le rayonnement du monde grec en Orient.

B. COULIE.

Byzantine Diplomacy. Papers from the 24th Spring Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, ed. by Jonathan SHEPARD and Simon FRANKLIN (*Society for the Promotion of Byzantine Studies*, Publications, 1), Aldershot, Variorum, 1992. XI + 333 pages, 160 × 240 mm. ISBN 0-86078-338-3.

Dans ce volume issu d'un colloque tenu en 1990, les contributions sont groupées par thème. Après un exposé d'A. KAZHDAN sur la notion de diplomatie à Byzance, vient un tableau historique du développement de la diplo-

matie byzantine, du début du IVe s. jusqu'à la chute de l'Empire (E. CHRYSOS [de 300 à 800] ; J. SHEPARD [de 800 à 1204], N. OIKONOMIDES [de 1204 à 1453]. Les relations de Byzance avec les nations voisines sont traitées ensuite, en cinq parties, consacrées respectivement à l'Occident (Rome et les Francs, VIIe-VIIIe s. : J. HERRIN), aux Khazars (T. NOONAN), aux Arabes (VIIIe-XIe s. : S. FRANKLIN), enfin aux Turcs Ottomans (K. HOPWOOD. Quatre études sont ensuite consacrées à la lecture de quelques sources littéraires intéressant l'histoire de la diplomatie byzantine : Jean Malalas (R. SCOTT), Constantin VII (I. ŠEVČENKO) et Liutprand de Crémone (C. SCHUMMER), les lettres à portée diplomatique (M. MULETT). Si les relations diplomatiques sont favorisées par l'envoi de lettres, elles le sont également par la pratique de cadeaux, spécialement d'objets en soie ou de livres de luxe : trois études viennent éclairer cet aspect «matériel» de la diplomatie (R. CORMACK, A. MUTHESIUS, J. LOWDEN). Une dernière section présente quelques autres aspects de la pratique de la diplomatie : la politique matrimoniale (R. MACRIDES), la relation entre guerre et diplomatie (J. HALDON), le rôle personnel de l'empereur (M. WHITBY), le protocole et la politique (D. SMYTHE). En guise de conclusion, P. ANTONOPOULOS s'efforce de révéler la face cachée de la diplomatie byzantine, où le cérémonial sert à masquer des visées moins nobles que ne l'exigeraient parfois les intérêts de l'État. Un index des noms de personnes et de lieux clôture l'ouvrage, qui constitue une excellente synthèse sur un point important de l'histoire byzantine.

B. COULIE.

Michel THIERRY, *Répertoire des monastères arméniens* (*Corpus Christianorum*), Turnhout, Brepols, 1993. XVI + 250 pages, 160 × 255 mm. ISBN 2-503-50329-2 (relié), 2-503-50330-6 (broché).

C'est à l'initiative de l'Association internationale des Études arméniennes que M. Thierry, spécialiste reconnu des monuments arméniens, a entrepris de composer un instrument de travail consacré aux monastères arméniens connus, qu'ils aient été conservés ou non. Le répertoire suit une répartition géographique, présentant successivement les monastères situés sur le territoire actuel de la Turquie, de la République d'Arménie, de la République de Géorgie, du Karabagh, du Nakhitchevan, de l'Azerbaïdjan, de l'Iran, de la Crimée, et enfin les monastères situés ailleurs (notamment en Europe centrale et occidentale) ou de localisation inconnue. Pour chaque monument considéré, l'auteur présente d'abord sa localisation précise et l'ensemble de ses appellations, puis indique sa date ou son époque de fondation, l'époque d'activité du monastère, son état actuel de conservation, et des indications bibliographiques de base. Tous les noms de lieux et toutes les désignations des monastères ainsi que leurs dédicataires sont ensuite repris dans un index très complet en fin de volume. Au total, ce sont près de mille monuments qui sont ainsi

recensés. L'ouvrage de M. Thierry est le seul qui existe de ce genre pour les études arméniennes ; il sera également utile aux byzantinistes, car la plupart des époques et des lieux considérés relèvent de l'histoire byzantine.

B. COULIE.

Manfred KERTSCH, *Exempla chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos* (*Grazer Theologische Studien*, 18), Graz, 1995, XXIII + 211 p. ISBN 3-900797-18-8.

M. Kertsch nous offre une étude philologique très détaillée d'un certain nombre d'usages, voire de caractéristiques, qu'il a observés dans la langue et le style de Jean Chrysostome. À l'aide de textes parallèles tirés des écrits d'autres Pères du IVe siècle, surtout de Grégoire de Nysse, l'auteur fait ressortir ce qui appartient au fonds commun de la littérature patristique, et ce qui peut être considéré comme propre à la «Bouche d'or». M. Kertsch examine d'abord en quels termes Chrysostome s'est exprimé sur *Is.* 3, 16-26 (la parure des femmes) ; ensuite il compare le registre de Jean et celui de Grégoire de Nysse lorsqu'ils traitent chacun à leur façon de la vanité de toute valeur terrestre ; une troisième section est consacrée au coureur, image traditionnelle (*Phil.* 3, 14 ; *Matth.* 11, 12) de ceux qui aspirent à la perfection morale et spirituelle. Enfin, l'auteur analyse les métaphores empruntées au monde des plantes et à l'agriculture. Grâce à l'*Index verborum graecorum locupletissimus* portant sur les textes cités (si nous avons bien compté, cet index contient 2.841 lemmes), le livre sera un instrument de travail maniable, apprécié aussi bien par les philologues que par les théologiens.

J. DECLERCK.

V. KIDONOPOULOS, *Bauten in Konstantinopel 1204-1328. Verfall und Zerstörung, Restaurierung, Umbau und Neubau von Profan- und Sakralbauten* (= *Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik*, 1), Wiesbaden, 1994, 291 pages et 4 cartes (thèse de doctorat).

L'auteur propose une étude des édifices profanes et ecclésiastiques de Constantinople entre 1204 et 1328. Il considère tant les bâtiments délabrés ou détruits, que ceux qui ont été restaurés, reconstruits ou édifiés au cours de l'occupation latine de Constantinople et durant les règnes des empereurs Michel VIII et Andronic II Paléologue. Plusieurs types de sources sont étudiés : chroniques, poèmes, lettres, discours, actes impériaux et patriarcaux, *typika*, testaments, récits de pèlerins. L'étude se présente sous forme d'un catalogue bien structuré comprenant deux parties. La première est consacrée aux ensembles ecclésiastiques, tandis que la seconde répertorie les bâtiments profanes. Parmi ces derniers, l'étude des habitations, des bâtiments de commerce et des établissements charitables est particulièrement intéressante.

L'exploitation et la synthèse des données contenues dans le catalogue révèle le petit nombre de restaurations de bâtiments réalisées lors de l'occupation latine de Constantinople. En revanche, au cours des règnes des empereurs Michel VIII et Andronic II Paléologue, on constate de nombreuses campagnes de constructions ou de reconstructions de bâtiments.

Catherine VANDERHEYDE.

M.-Ch. SEPIÈRE, *L'image d'un Dieu souffrant (IX^e-X^e siècle). Aux origines du crucifix*, Paris, 1994, 280 pages, 60 illustrations et 26 planches en couleur hors texte.

L'auteur étudie, tant sur le plan esthétique que théologique, le développement iconographique de la représentation de la crucifixion dans l'art carolingien des IX^e et X^e siècles. La première partie de cet ouvrage est consacrée à l'iconographie de la croix dans quatre domaines artistiques carolingiens. La seconde partie traite des représentations spécifiques.

Catherine VANDERHEYDE.

P. AGAPITOS, Karin HULT et O. SMITH, *Theodoros Metochites on Philosophic Irony and Greek History*, Nicosie et Göteborg, 1996, 48 pages + 5 planches hors texte.

La *Miscellanée philosophique* de Théodore Metochite (1270-1332) est l'objet d'une recherche collective des Universités de Chypre et de Göteborg. Dans ce fascicule sont publiés deux traités : celui sur l'ironie philosophique et celui sur l'histoire grecque. L'édition est assortie d'une traduction anglaise et de commentaires.

P. YANNOPOULOS.

Atti del III simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo (= *Turchia : la Chiesa e la sua storia*, IX), éd. par L. PADOVESE, Rome, Istituto Francescano di Spiritualità, 1995, 221 pages.

Parmi les communications faites lors de ce symposium, celle de F. COCCHINI, *Origene e Teodoreto sulla lettera ai Romani : due interpretazioni a confronto* (pp. 153-161), concerne la philologie byzantine, puisqu'elle traite de commentaires d'ordre moral d'Origène et de Théodoret de Cyr sur S. Paul. Les commentaires d'Origène doivent être datés environ de 244 et ceux de Théodoret vers 447. Plus intéressante pour les études byzantines est la communication de G. M. MARA, *Note sul De laudibus S. Pauli di Giovanni Crisostomo* (pp. 162-169), qui place entre 387 et 397 l'Homélie 244 de Jean Chrysostome, prononcée à Antioche. Selon l'Auteur, il ne s'agit pas d'un panégyrique, mais d'un discours polémique contre les manichéens qui sévissaient à Antioche, au IV^e s.

P. YANNOPOULOS.

G. BETTS, *Three Medieval Greek Romances : Velthandros and Chrysandza, Kallimachos and Chrysorroi, Livistros and Rodamni* (*The Garland Library of Medieval Literature*, vol. 98, sér. B), New York et Londres, Garland Publishing, 1995, XLI-192 pages. ISBN 0-8153-1279-2.

Ce livre est une traduction en anglais de trois romans byzantins repris dans le titre. Le choix est guidé par le fait que ces trois compositions poétiques ne copient pas un modèle occidental. De ce fait, elles ont une importance particulière pour l'étude des mœurs byzantines, car elles reflètent la sensibilité byzantine et les concepts byzantins de la courtoise, de l'amour et de la noblesse. Une introduction générale passe en revue les questions propres au genre littéraire du roman, tandis que les introductions particulières traitent des questions qui concernent chacune de ces pièces.

P. YANNOPOULOS.

Byzantine Magic, éd. H. MAGUIRE, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, 187 pages. ISBN 0-88402-230-7.

Les 27 et 28 février 1993, eut lieu à Dumbarton Oaks un Colloque ayant pour sujet la magie à l'époque byzantine ; H. MAGUIRE, éditeur des actes définit la problématique du colloque et détermine ses objectifs dans l'*Introduction* (pp. 1-7) du volume. M. W. DICKIE, *The Fathers of the Church and the Evil Eye* (pp. 9-34), signale que c'est surtout Basile et Jean Chrysostome qui ont développé le thème de la fascination, qu'ils mettent en relation avec le regard mal intentionné dont il est question dans l'Évangile, tandis que Grégoire de Nysse parlait beaucoup plus d'envie. J. RUSSELL, *The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period* (pp. 35-50), constate que lors des fouilles effectuées dans des sites byzantins, on trouve de petits objets à portée magique, par ex. des amulettes, des objets protégeant contre le mauvais œil, etc. Il examine particulièrement le cas d'Anemurion, petite cité byzantine au sud-est de l'Asie Mineure, où ont été trouvés de tels objets fabriqués entre le milieu du VI^e^ et le milieu du VII^e^ s. ; leur présence indique que les actes magiques faisaient partie de la vie de tous les jours. Dans le même sens, vont les conclusions de H. MAGUIRE, *Magic and the Christian Image* (pp. 51-71), selon lequel les images imprimées ou tissées sur les tissus domestiques jouaient aussi un rôle magique, comme l'indiquent les inscriptions accompagnant ces images. Après l'iconoclasme toutefois, ces images prennent une signification plus théologique, sans toutefois jamais perdre leur rôle de signes protecteurs contre le mal. Un sujet très proche fait l'objet de la communication d'A. KAZHDAN, *Holy and Unholy Miracle Workers* (pp. 73-82), qui étudie certains cas de miracles dus à l'intervention du diable et considérés comme résultant des actions magiques. J. DUFFY, *Reactions of Two Byzantine Intellectuals to the Theory and Practice of Magic : Michael Psellos*

and Michael Italikos (pp. 83-97), permet de savoir qu'à Byzance existaient aussi des rationalistes qui niaient la magie. Il s'agissait des esprits exceptionnels, philosophes et lettrés, qui toutefois ne pouvaient pas constituer un contrepoids aux opinions courantes. Marie Theres FÖGEN, *Balsamon on Magic : From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law* (pp. 99-115) analyse les commentaires que le canoniste byzantin Balsamon fait au 61e canon du concile *in Trullo* de 691/92, qui condamne le recours aux magiciens. Elle compare aussi l'interdiction ecclésiastique de la magie à celle de la loi civile pour constater que la loi civile avait comme but la protection des citoyens tandis que l'interdiction ecclésiastique exprimait des concepts plus abstraits. R. P. H. GREENFIELD, *A Contribution to the Study of Palaeologan Magic* (pp. 117-153), constate qu'à la fin de l'ère byzantine, l'opposition entre l'orthodoxie et le monde non orthodoxe avait des conséquences sur les mentalités populaires, pour lesquelles la magie faisait partie de la non-orthodoxie. Finalement, R. MATHIESEN, *Magic in Slavia Orthodoxa : The Written Tradition* (pp. 155-177), note que les concepts byzantins sur la magie ont survécu dans le monde orthodoxe slave, mais les données anthropologiques et socioculturelles ne sont plus les mêmes.

P. YANNOPOULOS.

Classica et mediaevalia. Revue danoise de Philologie et d'Histoire, 46 (1995), 312 pages.

Parmi les articles de ce volume celui de N. ADKIN, *Cyprian's De habitu virginum and Jerome's Libellus de virginitate servanda (Epist. 22)* (pp. 237-254) concerne la haute époque byzantine. L'auteur compare le texte de Cyprien avec celui de Jérôme pour constater qu'il y a peu de similitude entre les deux.

P. YANNOPOULOS.

A. CUTLER et J.-M. SPIESER, *Byzance médiévale, 700-1204*, (*L'Univers des Formes*), Paris, Gallimard, 1996, 443 pages avec 314 illustrations en couleur ou en noir et blanc. ISBN 2-07-011312-4.

Une édition monumentale qui couvre tous les aspects des arts plastiques de la période mésobyzantine. Cette période est marquée à la fois par l'essor politique et culturel de l'empire et par le passage d'un art gréco-romain archaïsant vers un autre purement byzantin. Nous n'insistons pas sur la qualité technique exceptionnelle, car elle fait déjà tradition pour la série. L'ouvrage, qui peut enchanter aussi le grand public, n'est pas pour autant moins intéressant pour les spécialistes. Les auteurs attirent l'attention sur le fait qu'à Byzance l'art profane tenait une place aussi importante que l'art religieux. Mais art religieux ne signifiait pas toujours art sacré, car l'art impérial était aussi sacré sans être religieux. Ainsi vu, l'art iconoclaste entre dans la ligne générale de

l'évolution de l'art byzantin et répond aux mêmes critères que le reste de la production artistique, géré par les mêmes principes. Un autre aspect qui est souligné est le caractère économique de la production artistique, qui entrait dans le cadre de la politique commercialle des empereurs byzantins.

Un livre somptueux, digne de l'art byzantin et en même temps une étude sérieuse de cet art faite par deux spécialistes. Vraiment la meilleure recette.

P. YANNOPOULOS.

V. DÉROCHE, *Études sur Léontios de Néapolis* (= *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia*, 3), Uppsala, 1995, 316 pages. ISSN 0283-1244. ISBN 91-554-3586-6.

Pour l'Auteur, parmi les rédactions attribuées à Léonce de Naples, les *Vitae* de S. Jean l'Aumônier et de S. Syméon le Fol méritent l'étiquette de l'authenticité. Ces deux textes retenus sont ensuite analysés, leurs sources sont étudiées et leur valeur historique est mise en valeur.

Léonce de Naples représente les courants spirituels de son époque. La «folie en Christ» doit alors être considérée comme un thème «populaire». Léonce, pour avoir une audience auprès du peuple et pour faire passer auprès du grand public des idées théologiques subtiles et difficiles utilisait une langue populaire et prêchait la possibilité d'une sainteté dans le monde, sans obligation de passer par les ordres monastiques.

Un livre de grand intérêt, mais dont l'argumentation est parfois fragile et pourrait être interprétée dans un sens opposé.

P. YANNOPOULOS.

P. N. DOUKELLIS, *Libanios et la terre : Discours et idéologie politique* (= *Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique*, CXLV), Beyrouth, 1995. 280 pages. ISBN 2-7053-0561-0.

Une étude pour la réalisation de laquelle l'Auteur a fait largement usage des moyens électroniques, raison qui explique le caractère rugueux de l'ouvrage, dont la lecture s'avère parfois difficile. Son objectif est de voir dans quelle mesure les beaux discours des lettrés du Bas Empire qui font l'éloge de la campagne et de la vie agricole se réfèrent vraiment à la réalité quotidienne ou constituent des feux d'artifice d'une rhétorique exubérante. Libanius se prête parfaitement à un tel genre d'étude : il a rédigé des écrits exaltant la vie campagnarde tandis qu'il parle souvent dans d'autres écrits de la vie agricole. Ses écrits rhétoriques procurent une vision romantique de la nature, de la terre et de ses adeptes ; vision qui entre parfaitement dans la tradition romaine. Par contre, l'étude des détails tirés des autres écrits du même auteur, brosse une image réaliste de la vie agricole, dure et difficile, mais toujours en relation étroite avec la ville. Pour arriver à cette conclusion, l'auteur, après avoir expli-

qué les données du problème, sa méthode et son corpus, envisage la question de la terre et de la vie agricole sous deux angles : 1) la terre et 2) les hommes. Dans la première partie l'auteur determine la notion de la terre apte à la culture, sa possession ainsi que la notion du riche propiétaire terrien. Dans la seconde, il traite les quesions relatives au statut social des agriculteurs et leurs rapports avec la société urbaine.

En bref, un travail original, dont le grand mérite consiste dans l'exploitation systématique des données des sources, mais dont la lecture n'est pas toujours aisée et les conclusions pas toujours évidentes.

P. YANNOPOULOS.

A. DUCELLIER et M. BALARD (éd.), *Constantinople 1054-1261. Tête de la chrétienté, proie des Latins, capitale grecque* (Collection *Mémoires*, 40), Paris, Autrement, 1996, 263 pages. ISSN 1157-4488.

Cet ouvrage collectif a pour objet la capitale byzantine à partir du moment où elle dépasse son point culminant pour s'engager dans la voie du déclin. A. DUCELLIER, analyse le rôle de Constantinople en tant que centre administratif et religieux, siège de l'empereur et du patriarche, tandis que J.-C. CHEYNET étudie la vie politique de la capitale. La vie économique de la ville fait l'objet des analyses de M. KAPLAN et de N. OIKONOMIDES. La manière dont les peuples étrangers considéraient la capitale de l'empire, ainsi que le rôle des minorités ethniques dans la ville font l'objet des rédactions de J.-P. ARRIGNON, d'A. DUCELLIER, de N. FEJIC, de M. T. MANSOURI, de D. JACOBY et de M. BALARD. Pour sa part, Tania VELMANS étudie la production artistique des ateliers constantinopolitains, tandis qu'A. DUCELLIER, aborde la question de la vie culturelle. Le volume est couronné par une conclusion, qui est à la fois une tentative de synthèse, par A. DUCELLIER et M. BALARD, mais ils ne couvrent que partiellement les exposés, car il y est essentiellement question de la prise de Constantinople par les Croisés et de sa reconquête par les Byzantins en 1261.

Un volume riche, un point de vue original, mais qui pose plus de questions qu'il n'en résoud.

P. YANNOPOULOS.

Dumbarton Oaks Papres, 49 (1995), x + 364 pages.

Ce volume contient les actes du *Symposium on Byzantium and the Italians, 13th-15th Centuries*, tenu à Dumbarton Oaks, en 1993 et dont J. W. BARKER et Angeliki LAÏOU, expliquent dans l'*Introduction* la raison pour laquelle le titre Byzance et les Italiens est plus correct en l'occurrence que Byzance et l'Italie. Comme le titre du colloque l'indique, les communications concernent plutôt la période byzantine des Paléologues. Dans la suite, A. KAZHDAN, *The*

Italian and Late Byzantine City, pp. 1-22, analyse les différences de structures sociales, commerciales, administratives et urbanistiques entre les villes italiennes et les villes byzantines de la dernière époque. Dans le même ordre d'idée, M. BALARD, *The Greeks of Crimea under Genoese Rule in the XIVth and XVth Centuries*, pp. 23-32, examine un cas particulier, celui de Cherson, qui diffère des autres villes grecques, car ses habitants se sentaient sous l'occupation byzantine. S. P. KARPOV, *New Documents on the Relations between the Latins and the Local Populations in the Black Sea Area*, pp. 33-41, par contre pense que les populations de la Mer Noire n'étaient pas toujours bien disposées envers les Italiens de Gênes qui étaient devenus les nouveaux maîtres de la situations à partir du XIV^e^ s. Louise BUENGER ROBBERT, *Rialto Businessmen and Constantinople, 1204-61*, pp. 43-58, constate l'activité des marchands vénitiens à Constantinople durant l'Empire latin, tandis que K.-P. MATSCHKE, *The Notaras Family and Its Italian Connections*, pp. 59-72, étudie un cas inverse, celui des représentants de la famille Notaras, installés en Italie pour des raisons commerciales. Angeliki LAÏOU, *Italy and the Italians in the Political Geography of the Byzantines (14th Century)*, pp. 73-98, après une analyse historique aboutit à la conclusion que les cités maritimes italiennes étaient beaucoup plus puissantes que l'empire byzantin au XIV^e^ s., raison qui explique le respect des Byzantins envers elles, même si ces dernières n'aimaient pas particulièrement ces marchands turbulents et assoiffés de profit. F. KIANKA, *Demetrios Kydones and Italy*, pp. 99-110, déplace la question sur un plan culturel et examine le cas du grand admirateur de la culture latine et de la théologie thomiste que fut Démétrios Cydonès, pour constater que la domination italienne n'était pas seulement économique. J. HANKINS, *Renaissance Crusaders : Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, pp. 111-207, étudie la question importante de la défense du christianisme en Orient, après la chute de Constantinople. Les relations artistiques entre les deux mondes qui s'expriment soit par la circulations des manuscrits soit par le commerce des objets d'art sont envisagées par R. NELSON, *The Italian Appreciation and Appropriation of Illuminated Byzantine Manuscripts, ca. 1200-1450*, pp. 209-235 et A. CUTLER, *From Loot to Scholarship : Changing Modes in the Italian Response to Byzantine Artifacts ca. 1200-1750*, pp. 237-267. Un chapitre important dans les relations entre Byzance et les Italiens est sans doute celui qui concerne les possessions italiennes dans la Mer Égée, tel que la Crète, qu'étudie Chryssa MALTEZOU, *Byzantine «consuetudines» in Venetian Crete*, pp. 269-280, qui pense que le support culturel byzantin de la Crète est resté intact pendant la domination vénitienne. Par contre N. PANAGIOTAKES, *The Italian Background of Early Cretan Literature*, pp. 281-323, pense que la culture gréco-byzantine a cohabité harmonieusement avec la culture latino-italienne. Un autre domaine a fait l'objet des recherches : Chypre. B. ARBEL, *Greek Magnates in Venetian Cyprus : The Case of the Synglitico Family*, pp. 325-337, constate la survivance

des institutions d'origine byzantine dans l'île sous domination vénitienne. Annemarie Weyl Carr, *Byzantines and Italians on Cyprus : Images from Art*, pp. 339-357, étudie le mixage artistique sur l'île, qui n'avait aucune répercussion sur les convictions religieuses de la population qui est restée ancrée dans l'orthodoxie.

P. Yannopoulos.

Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica. Universidad de Granada, 6 (1995), 509 pages.

Parmi les articles de ce volume seul celui Maria Pérez Medina, *Superstitio en la legislacion constantiniana* (pp. 339-346), concerne la période byzantine. L'Auteur examine la législation de Constantin le Grand et de ses fils, telle qu'elle est récupérée lors de la codification de Théodose pour dire que le terme superstition dans cette législation n'a pas une signification péjorative.

P. Yannopoulos.

G. C. Hansen (mise à jour de l'éd.) J. Bidez, *Sozomenus Kirchengeschichte* (= *Berlin-brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.* Neue Folge, 4), Berlin, Akademie Verlag, 1995, lxviii + 548 pages. ISBN 3-05-002720-7. ISSN 0232-2900.

L'édition critique de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène par J. Bidez demandait une mise à jour. L'édition est précédée par une étude de la tradition manuscrite, les testimonia et l'étude des auteurs qui ont utilisé directement ou indirectement Sozomène comme source, ainsi que par la recherche minutieuse des sources de Sozomène lui-même. Pour l'édition comme telle, il n'y rien à dire ; la qualité de la série est connue de tous. Signalons seulement les très utiles index, dont l'index de noms et de lieux, comme d'ailleurs le lexique de mots grecs. En outre, l'index grammatical groupe les phénomènes grammaticaux et syntaxiques particuliers. Par contre, le lecteur ne trouve pas une liste des abréviations et de ce fait la consultation des auteurs ou des travaux cités en abrégé n'est pas toujours facile. En outre, une biographie, même très courte de Sozomène aurait contribué à une approche plus facile de son *Histoire*.

P. Yannopoulos.

G. C. Hansen et Manja Sirinjan, *Sokrates Kirchengeschichte* (= *Berlin-brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.* Neue Folge, 1), Berlin, Akademie Verlag, 1995, lxii + 501 pages. ISBN 3-05-002546-8. ISSN 0232-2900.

Les remarques faites dans la notice précédente consacrée à l'édition de l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène valent aussi pour cette édition-ci. La méthode reste la même ainsi que la qualité de l'édition. Ici aussi d'absence d'une liste des abréviations et d'une biographie de Socrate se font sentir. Mais cela mis à part, nous sommes de nouveau en présence d'un instrument de travail extrêmement fiable, qui remplace les éditions plus anciennes.

P. YANNOPOULOS.

Hommes et richesses dans l'empire byzantin (= *Réalités byzantines*), I : *IV^e-VII^e siècle*, Paris, Éditions P. Lethielleux, 1989, 320 pages + 16 planches hors texte. ISBN 2-283-60451-6 ; II : *VIII^e-XV^e siècle*, Paris, Éditions P. Lethielleux, 1991, 390 pages + 12 planches hors texte. ISBN 2-283-60453-2. ISSN 1147-4963.

Ces deux volumes, arrivés avec un certain retard à la rédaction, constituent un genre d'*Actes*. Comme l'explique G. DAGRON, dans l'introduction du I^er vol. (pp. 7-8), Cécile Morrisson et J. Lefort ont organisé, depuis 1985, une série des rencontres hebdomadaires, dont les discussions ont paru dans les deux volumes. Les deux premiers articles du I^er vol. à savoir celui de C. LEPELLEY, *Peuplement et richesses de l'Afrique romaine tardive* (pp. 17-33, y compris le rapport de N. DUVAL qui s'y réfère), et celui de Ph. LEVEAU, *L'organisation de l'espace rural en Maurétanie césarienne* (pp. 35-62, y compris le rapport de R. REBUFFAT qui s'y réfère), n'intéressent pas les byzantinistes. L'article de G. TATE, *Les campagnes de la Syrie du Nord à l'époque proto-byzantine* (pp. 63-77), signale que la paix de 250 ans a provoqué des effets économiques en Syrie par l'exploitation des cultures d'olivier, la disparition des grandes propriétés et l'accroissement démographique. Dans le même sens vont les conclusion de J. C. BALTY, *Apamée au VI^e siècle* (p. 79-96), qui montre comment les villes ont profité du développement économique de la région. J.-M. SPIESER, *L'évolution de la ville byzantine de l'époque paléochrétienne à l'iconoclasme* (pp. 97-106), pense que la ville proprement byzantine est une agglomération sans idéologie urbaine. Le changement s'explique par la volonté de l'État central d'un plus strict contrôle de la vie politique. J. DURLIAT, *La peste du VI^e siècle* (pp. 107-119), réexamine les sources qui parlent des épidémies, dont les auteurs byzantins ont parfois déformé l'image. J.-N. BIRABEN (pp. 121-125), pourtant signale que J. Durliat n'a pas tenu compte des règles de l'épidémiologie et de ce fait ses conclusions sont peut-être à revoir. Clementina PANELLA, *Gli scambi nel Mediterraneo occidentale dal IV al VII secolo* (pp. 129-141) étudie l'évolution de la production et du commerce de la céramique nord-africaine jusqu'à l'arrivée des Arabes, surtout à la lumière des trouvailles archéologiques, tandis que Catherine ABADIE-REYNAL, *Céramique et commerce dans le bassin égéen du IV^e au VII^e siècle* (pp. 143-159), constate que les grands centres de production se trouvaient sur les côtes asiatiques.

Toutefois, Colette BÉMONT (pp. 161-162), pense que l'étude n'est pas suffisamment étendue. J.-P. SODINI, *Le commerce des marbres à l'époque protobyzantine* (pp. 163-186), signale que les carrières de marbre étaient situées à Proconèse, à Thasos et en Phrysie, mais le commerce du marbre était largement réglementé et de ce fait n'est pas très représentatif pour l'étude des échanges commerciaux. N. OIKONOMIDÈS, *Commerce et production de la soie à Byzance* (pp. 187-192), fait des remarques analogues pour le commerce de la soie, entièrement soumis au contrôle de l'État. Concernant la monnaie, l'article de Mireille CORBIER, *Dévaluations, inflation et circulation monétaire au IIIe siècle* (pp. 195-211), n'intéresse pas les byzantinistes, comme n'intéressent pas non plus le rapport de D. NONY (pp. 213-221), et l'étude de J.-P. CALLU, *Analyses métalliques et inflation : L'Orient romain de 295 à 361/368* (pp. 223-233). Le rapport de Cécile MORRISSON (pp. 235-237) envisage pratiquement le IVe s. La même Cécile MORRISSON, *Monnaie et prix à Byzance du Ve au VIIe siècle* (pp. 239-260), constate qu'après 550, l'inflation et les dévaluations progressives ont contribué au recul de l'économie monétaire J. DURLIAT (pp. 261-264), est entièrement d'accord avec cette vision de l'histoire monétaire. R. DELMAIRE, *Le déclin des largesses sacrées* (pp. 265-277) étudie la disparition d'une institution de la réforme constantinienne : les Largesses Sacrées, qui au VIe s. cèdent la place à la préfecture de Constantinople et aux logothètes du *cubiculum*. Finalement, J. GASCOU, *La table budgétaire d'Antaeopolis* (pp. 279-313), analyse le papyrus *Freer 08.45 c-d*, daté de 524/25 et contenant les calculs budgétaires de la ville d'Antaeopolis à une cinquantaine de km au sud d'Assiout, sur la rive droite du Nil et les compare avec celles de la ville d'Antaeon, mentionnée dans le papyrus *Cairo Masp. I 67057*.

Le second volume débute par l'étude de J. LEFORT et J.-M. MARTIN, *L'organisation de l'espace rural : Macédoine et Italie du Sud (Xe-XIIIe siècle)* (pp. 11-26), qui aboutit à la conclusion que ces deux régions, malgré leur éloignement géographique, ont connu une évolution commune : développement de l'agriculture, mais qui a profité seulement à l'État et à l'aristocratie. J.-M. MARTIN et Ghislaine NOYÉ, *Les villes de l'Italie byzantine (IXe-XIe siècles)* (pp. 27-62), constatent qu'en Italie, à l'opposé de ce qui se passe en Grèce et en Asie Mineure, peu de cités antiques ont été réutilisées ; l'administration byzantine a fondé de nouvelles agglomérations qui se sont développées en véritables villes. Ces villes, ainsi que celles qui ont continué à vivre ont connu une expansion au XIe s., phénomène qui, dans le reste de l'empire, s'observe depuis le Xe s. Ce dernier point sert de conclusion à J. LEFORT, *Population et peuplement en Macédoine orientale, IXe-XVe siècle* (pp. 63-82), qui analyse en outre l'influence des facteurs économiques et démographiques sur l'abandon ou la réoccupation des hameaux et des villages de la Macédoine. J.-M. MARTIN (pp. 83-89) se range aux côtés de ces conclusions en y ajoutant la remarque que l'histoire des régions est beaucoup plus

connue après le Xe s. P. J. NEVE, *Bogazköy - Hattusa in byzantinischer Zeit* (pp. 91-111), étudie les restes de la ville byzantine de Hattusa qu'a fouillée l'École archéologique allemande. Bernadette MARTIN-HISARD, *Les biens d'un monastère géorgien (IXe-XIIIe siècle)* (pp. 113-152), étudie les actes qui concernent les biens du monastère de Saint-Sio de Mghvime, près de Tbilissi, tout en passant en revue l'histoire géorgienne du IXe au XIIe s. L'étude est complétée par une traduction de ces actes. G. DAGRON, *«Ainsi rien n'échappera à la réglementation». État, Église, corporations, confréries : à propos des inhumations à Constantinople (IVe - Xe siècle)* (pp. 155-182), après avoir examiné les données législatives, montre que la société byzantine était entièrement réglementée. Toutefois, un problème social ou économique changeait de nature en passant de l'autorité de l'État à celle de l'Église, car cette dernière laissait beaucoup plus de liberté de gestion aux citoyens. D. SIMON, *Vertragliche Weitergabe des Familienvermögens in Byzanz* (pp. 183-196) étudie les données juridiques et sociales de la transmission de biens au sein des familles byzantines. Le testament ne faisait que reprendre les clauses des règlements préalables entre les membres d'une famille, conclusion qui trouve d'accord le rapporteur, G. DAGRON (pp. 197-198). J.-C. CHEYNET, *Fortune et puissance de l'aristocratie (Xe-XIIe siècle)* (pp. 199-213), signale que l'aristocratie byzantine n'était pas homogène ; il y avait les membres de l'administration centrale, les officiers de l'armée et l'aristocratie provinciale. Toutefois, l'empereur ne tolérait pas que les aristocrates aient une puissance trop importante. La confiscation était le moyen le plus courant de répression. Élisabeth ZACHARIADOU, *S'enrichir en Asie Mineure au XIVe siècle* (pp. 215-224), pense que le parasitisme était le seul moyen d'enrichissement vers la fin de l'époque byzantine. J. LEFORT, *Anthroponymie et société villageoise (Xe-XIVe siècle)* (pp. 225-238), trouve que les anthroponymies indiquent un changement social vers la fin de l'époque byzantine, car elles indiquent une ouverture des paysans vers les métiers et une plus grande diversité d'occupation. N. OIKONOMIDÈS, *Le Kommerkion d'Abydos, Thessalonique et le commerce bulgare au IXe siècle* (pp. 241-248), pense que la prise de Thessalonique par les Arabes en 904 a porté un coup dur à la ville et contribua à la centralisation du commerce extérieur de l'empire dans la capitale. J.-M. SPIESER, *La céramique byzantine médiévale* (pp. 249-260), constate une abondance particulière de la production céramique à partir du XIIe s., phénomène qui n'est pas encore suffisamment étudié. M. BALARD, *L'organisation des colonies étrangères dans l'empire byzantin (XIIe-XVe siècle)* (pp. 261-276), remarque que les étrangers, Génois ou Vénitiens, installés dans la capitale se sont sans doute enrichis au détriment de l'empire, mais ont aussi contribué à sa survie, vu le recul des revenus fiscaux de l'État à cause des pertes territoriales. L'article d'A. DUCELLIER, *Le bassin adriatique, exutoire du commerce balkanique à la fin du XVe siècle. La voie de mer* (pp. 277-288), malgré son importance, sort des cadres de l'histoire byzantine. Cécile MORRIS-

SON, *Monnaie et finances dans l'empire byzantin. X^e - XIV^e siècle* (pp. 291-315), étudie le déclin des finances byzantines qui va de pair avec la chute de la monnaie byzantine, qui, à partir du milieu du XIV^e s., est pratiquement remplacée par les monnaies italiennes. J. DAY, dans son rapport (pp. 317-319) fait en réalité un résumé de l'article de M^me Morrisson. N. OIKONOMIDÈS, *Terres du fisc et revenu de la terre aux X^e-XI^e siècles* (pp. 321-337), explique le changement de la politique fiscale de l'État (exploitation directe des terres abandonnées) par un accroissement démographique, malgré les observations de certains historiens qui vont dans un sens opposé. L'étude collective de J.-C. CHEYNET, d'Élisabeth MALAMUT et de Cécile MORRISSON, *Prix et salaires à Byzance (X^e-XV^e siècle)* (pp. 339-374), fait apparaître une stabilité des prix jusqu'à l'époque de Michel VIII. Depuis la fin du XIII^e s., les prix présentent une plus grande sensibilité aux règles de l'économie du marché, et ont plutôt tendance à baisser, tandis que l'évolution des salaires va dans un sens opposé. Le volume se termine avec l'étude de Vassiliki KRAVARI, *Note sur le prix des manuscrits (IX^e-XV^e siècle)* (pp. 375-384), qui analyse le marché très particulier du livre byzantin. Ce prix restait toujours élevé et le livre était considéré comme une valeur commerciale sûre ; il pouvait remplacer la monnaie, être donné en gage ou être échangé contre d'autres biens.

P. YANNOPOULOS.

H. HUNGER, O. KRESTEN, E. KISLINGER, Carolina CUPANE, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel.* 2. Teil : *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350* (= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, XIX, 2 = *Registrum Patriarchatus Constantinopolitani.* II. *Documenta annorum mcccxxxvii-mcccl*), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995, 518 pages + 2 tables et 13 planches hors texte. ISBN 3-7001-2122-9.

Les Actes du Patriarcat de Constantinople de Jean XIII Glykès à Isidore Ier (1315-1350) occupent les deux volumes de cette édition remarquable ; ce second volume couvre les années 1337 à 1350, c'est-à-dire depuis l'intronisation de Jean XIV Kalekas. Les deux volumes sont complétés par un volume d'index, publié par Carolina CUPANE, Elisabeth SCHIFFER et E. KISLINGER, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Indices. Teil 1 und 2 Indices zu den Urkunden aus den Jahren 1315-1350* (= *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, XIX, 2 = *Registrum Patriarchatus Constantinopolitani*), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995, 352 pages. ISBN 3-7001-2122-9. L'édition des Actes est précédée d'une étude codicologique complète de O. Kresten (pp. 17-74) et d'une note substantielle de H. Hunger (pp. 75-80) sur les copistes patriarcaux durant l'épiscopat de Jean XIV et d'Isidore I^er. Le texte grec des Actes est assorti d'une traduction en allemand. Cette nouvelle

édition complète et parfois corrige les éditions plus anciennes, parfois partielles des Miklosich et Müller et de Darrouzès.

Le volume des index rend un service précieux, permettant de retrouver facilement un nom ou un mot dans les deux volumes. Il contient en outre les corrigenda du premier volume des Actes.

P. YANNOPOULOS.

Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean, éd. par B. ARBEL, Londres, Frank Cass, 1996, II + 340 pages. ISBN 0-7146-4714-4 et 0-7146-4260-6.

Mélanges offerts à D. Jacoby, Professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem et ayant pour sujet les relations entre les peuples méditerranéens durant le Moyen Age. Parmi les 23 contributions, certaines concernent les études byzantines : l'article de D. ABULAFIA, *The Aragonese Kingdom of Albania : An Angevin Projet of 1311-1316* (pp. 1-13), qui analyse la politique orientale de Jean Ier d'Aragon durant la période trouble du début du XIVe s. Ce souverain a rêvé d'établir un État sur les côtes occidentales des Balkans. Les aragonais furent aussi les protagonistes d'une expédition dans le Péloponnèse à la fin du XIIIe s., ce qui fait l'objet de l'étude de Gabriella AIRALDI, *Roger of Lauria's Expedition to the Peloponnese* (pp. 14-23). A. KAZHDAN, *Pronoia : The History of a Scholarly Discussion* (pp. 133-163), fait, avec maîtrise, l'état de la question sur la pronoia byzantine, pour constater que la confusion qui règne dans ce domaine est en grande partie due à une terminologie byzantine peu certaine. N. OIKONOMIDES, *The Jews of Chios (1049) : A group of Excusati* (pp. 218-225), réétudie un groupe de 15 familles juives installées à Chios par Constantin IX et dont le statut fiscal était proche de celui des parèques. Sandra ORIGONE, *Marriage Connections between Byzantium and the West in the Age of the Palaiologoi* (pp. 226-241), comme l'indique le titre de son article, passe en revue les mariages entre les aristocrates Byzantins et Occidentaux durant les deux derniers siècles de l'histoire byzantine.

Ces articles mis à part, plusieurs autres, consacrés aux États créés par les Croisés en Orient, aux possessions vénitiennes sur les côtes méditerranéennes, aux petits États plus ou mois éphémères établis par les Occidentaux sur les îles grecques, peuvent avoir un intérêt pour les byzantinistes dans la mesure où leurs auteurs se réfèrent au passé byzantin de ces territoires.

P. YANNOPOULOS.

KAINOTOMIA. *Die Erneuerung der griechischen Tradition / Le renouvellement de la tradition hellénique. Colloquium Pavlos Tzermias (4.XI.1995)*, éd. par Margarethe BILLERBECK et J. SCHAMP, Fribourg, Ed. Universitaires, 1996, XII + 143 pages. ISBN 3-7278-1090-4.

Il s'agit des actes de la journée dont il a été question dans *Byzantion*, 66 (1996), pp. 536-538. Les trois articles ci-après concernent les études byzantines : J. SCHAMP, *Photios aristotélisant ? Remarques critiques* (pp. 1-18) ; P. YANNOPOULOS, *Les neutres en -in dans la Chronique de Théophane : Un témoignage privilégié entre le grec classique et le grec moderne* (pp. 57-68), et A. DEISSER, *L'hellénisme de Michel Marulle Tarchaniote dans sa première publication : deux livres d'Epigrammes, 1490* (pp. 81-103. En outre la communication de P. TZERMIAS, *Neogräzistik im Wandel der Zeit - Tradition und Innovation* (pp. 117-131), concerne aussi le byzantinisme.

P. YANNOPOULOS.

Vassiliki KRAVARI, *Villes et villages de Macédoine occidentale* (= *Réalités byzantines*), Paris, Éditions P. Lethielleux, 1989, 409 pages + 10 cartes hors texte. ISBN 2-283-60452-4.

C'est dommage que cette excellente étude nous soit arrivée à si tard. Elle a déjà été recensée et présentée par d'autres revues, mais nous signalons toutefois qu'il s'agit d'un catalogue aussi complet que possible des localités de la Macédoine occidentale, mentionnées durant la période byzantine. Les noms des localités sont assortis d'une notice concernant leur histoire, leur localisation, tandis qu'une brève description complète chaque notice.

P. YANNOPOULOS.

A. LUZZI, *Studi sul sinassario di Costantinopoli* (*Testi e studi bizantino-neoellenici*, VIII), Rome, Università di Roma «La Sapienza» 1995, XXII + 227 pages.

Le Synaxaire de l'Église constantinopolitaine était un livre liturgique, dont la plus ancienne édition conservée est celle effectuée par Constantin VII, mais qui ne concerne qu'une partie de l'année. Il faut attendre la fin du XI^e^ s. pour avoir le cycle annuel complet. L'auteur fait une étude de la tradition manuscrite de ce texte pour comprendre le processus d'insertion de nouveau saints dans le calendrier liturgique de Constantinople. Il s'intéresse tout particulièrement aux saints italo-byzantins, dont la présence dans le synaxaire témoigne une recension finale du texte après la seconde moitié du XII^e^ s. Cette partie du livre est d'ailleurs la seule originale ; le reste a paru sous forme d'articles dans des revues spécialisées.

P. YANNOPOULOS.

S. MALECI, *Il codice Barberinianus Graecus 70 dell'Etymologicum Gudianum*, (= *Bollettino dei Classici*, Suppl. 15), Rome, Accademia Nationale dei Lincei, 1995, 91 pages + 5 planches hors texte. ISSN 0391-8270.

Le *codex Barberinianus Gr. 70*, qui transmet l'*Etymologicum Gudianum* ou *Etymologicum Magnum*, œuvre vraisemblablement du XI^e s., est littéralement passé au crible par l'auteur qui étudie successivement les questions qui concernent le support, le format, la formation des cahiers, les réglures. Il fait ensuite une étude approfondie de l'écriture, des abréviations, des ligatures et des signes. Un travail technique qui enchantera paléographes et codicologues.

P. YANNOPOULOS.

E. V. MALTESE, *Dimensioni bizantine. Donne, angeli e demoni nel medioevo greco*, Turin, Scriptorium, 1995, 191 pages. ISBN 88-86231-17-2.

L'auteur signale déjà dans son avant-propos qu'il n'a pas eu l'intention de faire un livre pour spécialistes, mais un livre de «lecture» pour les personnes qui sans être des byzantinistes au sens strict du terme, restent «byzantinisantes». Malgré cette remarque, le livre est extrêmement utile pour les spécialistes aussi. Dans une série d'articles-chapitres, l'auteur traite successivement des aspects de la vie byzantine. D'abord celui des spectacles, scéniques ou autres. Dans un autre article, il analyse le spectacle sacré. Puis il étudie la place de la femme dans la société et la poussée de l'idéal monastique du XI^e au XV^e s. Un peu plus loin il examine la place de la femme dans la littérature byzantine. Dans deux articles il envisage le rôle que jouait l'idée du mal et l'image du diable dans la vie byzantine, pour envisager tout de suite après, l'image de l'ange gardien. Finalement dans une autre lecture, il propose un survol de l'histoire du vin à Byzance.

Étude agréable à lire et sérieuse qui procure au lecteur un réel plaisir.

P. YANNOPOULOS.

F. MONTANA, *GREGORIO DI CORINTO, Esegesi al canone giambico per la Pentecoste attributo a Giovanni Damasceno*, Pise, Giardini Editori e Stampatori, 1995, LXXIII + 97 pages. ISBN 88-427-0006-1.

Les canons liturgiques attribués à Jean de Damas et à Cosmas de Jérusalem ont fait l'objet de commentaires dès le IX^e s. Grégoire Pardos, métropolite de Corinthe, est parmi les scholiastes les plus célèbres. L'auteur édite et traduit en italien les commentaires encore inédits que Grégoire de Corinthe consacre aux poèmes ïambiques dédiés à la Pentecôte et traditionnellement attribués à Jean de Damas. Après une étude de la tradition manuscrite, l'auteur exploite les indices historiques transmis par les 49 manuscrits pour placer l'épiscopat de Grégoire après 1092 et avant 1156.

P. YANNOPOULOS.

F. MONTANARI, *Studi di filologia omerica antica*, II (= *Biblioteca di Studi Antichi*, 50), Pise, Giardini editori e stampatori, 1995, 153 pages. ISBN 88-427-0278-1.

Ce volume ne concerne pas les études byzantines. Signalons toutefois le chapitre intitulé *Tradurre dal greco in greco. Parafrasi omeriche nella Grecia antica* (pp. 59-68), où il est question des scolies byzantines d'Homère. Dans tout le livre sont d'ailleurs éparpillées des informations concernant les manuscrits byzantins qui transmettent les œuvres homériques.

P. YANNOPOULOS.

Rosemary MORRIS, *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge, University Press, 1995, XXII + 330 pages. ISBN 0-521-26558-4.

Étude remarquable sur le monachisme byzantin depuis la fin de l'iconoclasme jusqu'au début du XII[e] s., fondée surtout sur les archives athonites. Le moine y est vu non seulement comme membre d'une communauté monastique, mais surtout comme élément social. La résurgence du monachisme après l'iconoclasme, le nombre croissant des nouvelles fondations de monastères, dont les fondateurs jouaient un rôle majeur dans la vie politique de l'empire, et le niveau social de plus en plus élevé des moines, conduiront vers un nouveau type monastique. Le désert n'est plus un idéal ; dorénavant le moine participe dans la vie en tant qu'enseignant, ou curé, ou encore protecteur des pauvres et rend plusieurs services à la société. Les monastères prennent une place importante dans le circuit commercial, la production des biens et surtout dans la production artistique et littéraire. Or, l'expansion territoriale des monastères et la multiplication des privilèges et des immunités accordées aux fondations pieuses, eurent pour résultat l'accumulation des richesses de la part des monastères et l'affaiblissement de la spiritualité des moines. Cela explique la réaction des Comnènes et leur tentative de contrôler les monastères et de tirer profit de leur puissance économique.

P. YANNOPOULOS.

U. NERI, *Inni alla Vergine e agli angeli dalla liturgia bizantina*, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 1966, 89 pages. ISBN 88-10-71003-7.

Manuel de méditation contenant, en traduction italienne, des hymnes en l'honneur de la Ste Vierge et les Anges. Les commentaires se limitent aux références bibliques.

P. YANNOPOULOS.

N. NICOLOUDIS, *Laonikos Chalkokondyles. A Translation and Commentary of the «Demonstrations of Histories» (Books I-III)* (= *Historical Monographs*, 16), Athènes, Basilopoulos, 1996, 391 pages. ISBN 960-7100-97-2.

Traduction anglaise et commentaires du troisième livre des «Démonstrations historiques» de Laonikos Chalkokondyle, auteur de la dernière période byzantine, né à Athènes, vers 1430 et mort vers 1490. Élève de Pléthon, dans ses

exposés il essaye d'imiter les auteurs classiques tel que Hérodote ou Thucydide. Son œuvre, après une introduction qui couvre l'histoire universelle, expose les faits historiques depuis le règne d'Andronic II et se termine en 1402.

L'intérêt de l'ouvrage réside dans son introduction concernant la biographie de Chalkokondyle et surtout dans ses commentaires historiques qui passent en revue les faits marquant du XIVe s.

P. YANNOPOULOS.

Mahi PAÏZI-APOSTOLOPOULOU, *Ὁ θεσμὸς τῆς Πατριαρχικῆς Ἐξαρχίας. 14ος-19ος αἰώνας*, Athènes, *Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν. Κέντρο Νεοελληνικῶν Ἐρευνῶν*, 54. *Θεσμοὶ καὶ Ἰδεολογία στὴ νεοελληνικὴ κοινωνία*, 1995, 280 pages + 2 cartes hors texte. ISBN 960-7094-32-8.

Une thèse de doctorat qui analyse l'institution des «exarques patriarcaux». Il s'agissait de personnes envoyées par le patriarche de Constantinople dans la province avec une mission précise. L'institution a connu un grand succès surtout après la chute de l'Empire, parce que la disparition du cadre administratif byzantin ne permettait plus au patriarche d'administrer ses fidèles par l'intermédiaire des services impériaux. Toutefois, la création de la fonction de l'exarque remonte au XIVe s., mais à ce moment elle n'avait pas encore reçu toutes ses attributions. Jusqu'à la suppression de l'institution en 1862, les exarques étaient habituellement chargés de l'administration des biens ecclésiastiques, mais dans certains cas, ils se voyaient aussi confier le rôle de guides spirituels d'une région. La dernière partie du livre est consacrée aux cas des exarques connus. Étude intéressante surtout pour la période post-byzantine.

P. YANNOPOULOS.

Daphnè PAPADATOU, *Η συμβιβαστική επίλυση ιδιωτικών διαφορών κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή εποχή* (*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe*), Athènes et Komotini, Σάκκουλας, 1995, XXIII-177 pages. ISBN 960-232-377-9.

Une thèse de doctorat qui exige des connaissances historiques et juridiques, puisqu'elle traite la question de la solution à l'amiable des différends privés durant la période qui suit le *Codex Juris Civilis* de Justinien Ier. De telles solutions étaient envisagées par la loi civile et le droit canon. Elles pouvaient être conclues soit en présence d'un juge, soit en privé et elles pouvaient être appliquées aussi bien dans le domaine du droit civil que pénal. Toutefois, le champ d'application de ce type de solutions était surtout le droit familial et les affaires ainsi résolues avaient habituellement un caractère économique. Elles pouvaient être garanties par une série de clauses ou par la désignation des garants.

Une étude très intéressante pour la compréhension des institutions juridiques et judiciaires de l'empire byzantin.

P. YANNOPOULOS.

M. PAPATHOMOPOULOS, Isavella TSAVARI et G. RIGOTTI, *Αὐγουστίνου «Περὶ Τριάδος» βιβλία πεντεκαίδεκα ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης* (*Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Βιβλιοθήκη Α. Μανούση*, 3), Athènes, Κέντρον Ἐκδόσεως Ἔργων Ἑλλήνων Συγγραφέων, 1995, vol. I, livres 1-7, CLVIII + 463 pages ; ISBN 960-7099-30-3 vol. II, livres 8-15, pp. 465-1056 ; ISBN 960-7099-31-1 ; les deux volumes 960-7099-32-X ; ISSN 1106-5931.

Editio princeps de la traduction grecque faite par Maxime Planude du *De Trinitate* de S. Augustin. Dans l'introduction, les Auteurs donnent une biographie du savant philologue et homme d'État que fut Planude, dont la naissance doit être située vers 1255 et la mort peu après 1305. Parmi ses activités, la traduction des textes latins n'est pas la moindre. Il a traduit Cicéron, Macrobe, Boèce, Caton, Pseudo-Donat, Ovide, etc. Il a en outre traduit le Pseudo-Cyprien, mais surtout le *De Trinitate* de S. Augustin, dont la traduction a pris fin avant 1282, donc à l'époque de Michel VIII, empereur connu pour ses idées favorables à l'Union des Églises. Une étude minutieuse de la traduction manuscrite de la traduction permet aux auteurs d'avoir une opinion sur le manuscrit utilisé par Planude pour sa traduction. Avant l'édition, une bibliographie très riche (pp. CXIII-CLVI) groupe toutes les études consacrées à ce savant Byzantin du XIII^e^ s. Dans l'édition, le texte grec est mis en parallèle avec le texte latin, permettant ainsi comparer le deux versions. Un travail d'équipe.

P. YANNOPOULOS.

M. PAPATHOMOPOULOU et E. M. JEFFREYS, *Ὁ Πόλεμος τῆς Τρωάδος (The War of Troy). Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγὴ καὶ πίνακες* (*Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη*, 7), Athènes, Μορφωτικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 1996, CXXXVII + 750 pages + 14 planches hors texte. ISBN 960-250-118-9.

Editio princeps de la traduction grecque du *Roman de Troie* de Benoît de Ste-Maure. L'original est une description dans le style romanesque et chevaleresque de la guerre de Troie dans laquelle plusieurs éléments imaginaires et fantaisistes ont trouvé place. La traduction grecque s'apparente linguistiquement avec la *Chronique de Morée* ce qui permet de la placer au XIV^e^ siècle. Elle est rédigée en vers *politiques* de quinze syllabes. Elle entre dans la ligne des traductions d'autres romans, comme Belthandros et Chysantza, Callimachos et Chrysorrhoe, Imberios et Margarona, qui étaient à la mode et répondaient au goût de l'époque.

Ces remarques sont faites dans l'introduction de l'édition qui, à son tour, est très attentive à la tradition manuscrite assez riche en variantes. Cette publication comble ainsi un vide dans le domaine du roman occidental traduit à Byzance, durant la période des Paléologues quand l'empire devient de plus en plus tributaire de l'Occident.

P. YANNOPOULOS.

Immaculada PÉREZ MARTIN, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la transmision de los textos clásicos en Bizancio* (*Nueva Roma*, 1), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, XV + 429 + 32 planches hors texte. ISBN 84-00-07588-9.

Georges de Chypre (c. 1240-1289/90) patriarche de Constantinople de 1283 à 1289, fut sans doute un des plus importants personnages du XIII[e] s. Selon son autobiographie, sa famille faisait partie de la noblesse cypriote, ce qui lui a procuré une instruction poussée, surtout dans le domaine des études classiques. Arrivé à Constantinople peu après la restauration de l'autorité byzantine, il entra dans le cercle intellectuel influent qui entourait Michel VIII. A cause de ses capacités, Andronic II le plaça sur le trône patriarcal de la capitale. Avant son élection il a copié plusieurs textes. Ses copies sont actuellement reconnaissables du fait qu'il y apposait sa signature ou par le style de son écriture. Georges a constitué une *Collection* (*Sylloge*) de textes antiques ou byzantins ; l'*Escurialensis X. 1.13* en est une copie. Le livre constitue une belle étude paléographique et codicologique de l'*Escurialensis X. 1.13* mais aussi du reste de la tradition manuscrite de la collection en question. L'étude est complétée par l'édition de Κώμης ἐγκώμιον de Georges de Chypre, contenu dans le *Par. gr.* 2953.

P. YANNOPOULOS.

J. PHILLIPS, *Defenders of the Holy Land. Relations Between the Latin East and the West, 1119-1187*, Oxford, Clarendon Press, 1996, XIII + 314 pages. ISBN 0-19-820540-6.

La prise de Jérusalem par les Croisés en 1099, marque le début de la présence des Occidentaux dans le Moyen Orient. Les États «francs» d'Orient, dont les plus importants furent le royaume de Jérusalem et les principautés d'Antioche et d'Edesse, devaient en principe défendre les Lieux Saints contre les infidèles. L'auteur examine, dans cette étude de grande qualité, la politique de chacun des princes et constate qu'ils n'avaient pas sur place des forces suffisantes, raison pour laquelle ils se sont tournés vers l'Europe occidentale. A la suite de cet appel à l'aide, les Vénitiens ont organisé en 1122-4 une petite croisade. La deuxième croisade (1145-9) est aussi le résultat des appels désespérés des défenseurs des Lieux Saints. Or, les antagonismes entre les

cours européennes ont mené au désastre de 1150 et ont obligé les Occidentaux d'Orient à se tourner vers Byzance. Le changement de la politique byzantine a laissé Amalric sans protection qui, malgré ses efforts diplomatiques, n'arrive pas à obtenir une aide européenne substantielle. Depuis 1174, les défenseurs des Lieux Saints vivent dans un état de crise permanent qui prend fin avec la prise de Jérusalem par Saladin en 1187.

P. YANNOPOULOS.

Ποικίλα Βυζαντινά, 13 = *Varia*, V (*Freie Universität Berlin. Byzantinisch-neugrieschisches Seminar*), Bonn, Rudolf Habelt, 1994, 541 pages. ISBN 3-7749-2657-3.

Plusieurs articles de ce numéro concernent de manière directe ou indirecte Constantin VII. D'abord T. PRATSCH, *Untersuchungen zu «De Thematibus» Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos* (pp. 13-145), lui consacre une étude analytique de son livre des thèmes. Il analyse phrase par phrase le récit de Constantin VII au sujet des thèmes des Anatoliques, des Arméniaques, des Thacésiens et des Opsikiens, passe au crible les informations données par cet empereur et cherche des explications quand ce récit n'est pas intelligible. Claudia SODE, *Untersuchungen zu «De administrando imperio» Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos* (pp. 147-260), fait une analyse analogue pour les passages du *De administrando imperio* concernant la politique extérieure de l'empire, telle qu'elle était conçue par Constantin VII. Ces deux analyses, malgré leur richesse, ont un intérêt plutôt bibliographique. L'article de P. SPECK, *Der «zweite» Theophanes* (pp. 431-488), concerne aussi Constantin VII, parce que l'auteur avance une théorie, assez originale, comme quoi le texte de la Chronique de Théophane que nous connaissons, n'est qu'une manipulation due à Constantin VII. Parmi les autres études signalons celle de P. SPECK, *Ein gleichzeiliger Hymnos angeblich auf den Heiligen Epiphanios* (pp. 261-286), qui concerne un poème incorporé dans la *Vita d'Epiphanios de Chypre*, mais qui semble provenir des pratiques magiques. Le même auteur *Das Teufelsschloss* (pp. 293-309) étudie une historiette, incorporée dans les *Récits utiles à l'âme* d'Anastase le Sinaïte, qui fait penser à une historiette analogue dans la *Doctrine de Jacques le Néophyte*. Le même P. SPECK, *Nochmals zu den Miracula Sancti Demetrii* (pp. 317-429), revient sur l'étude des *Miracles de S. Démétrius*, avec une traduction d'Anastase le Bibliothécaire, faite sans doute vers la fin du IXe siècle ; elle suggère une extension du culte du saint vers l'ouest. La contribution de Sarolta TAKACS, *The Magic of Isis Replaced* (pp. 489-507), concerne la propagation du culte d'Isis dans le monde païen et l'infiltration de certaines de ses pratiques dans la vie chrétienne, raison pour laquelle S. Cyril d'Alexandrie, mais aussi Sophrone de Jérusalem, s'insurgent contre ces traditions. Le même auteur, *Die Farbbezeichnungen von Völkern in der byzantinischen Literatur* (pp. 509-527), aborde le thème

des descriptions des peuples étrangers par les auteurs byzantins. La question a une ampleur telle que ces quelques pages ne peuvent pas être qu'une tentative de contact avec les sources.

P. YANNOPOULOS.

Property and Power in the Early Middle Ages, éd. par W. DAVIES et P. FOURACRE, Cambridge, University Press, 1995, XIV + 322 pages. ISBN 0-521-43419-x.

Ce livre collectif est consacré à la propriété en tant qu'élément constituant du pouvoir durant le haut moyen âge occidental. Un seul article, celui de Rosemary MORRIS, *Monastic Exemptions in Tenth- and Eleventh-Century Byzantium* (pp. 200-220), concerne l'histoire byzantine. Selon l'Auteur, le rapide développement des monastères, en tant que grands propriétaires, est essentiellement dû aux immunités et aux privilèges accordés par l'administration centrale aux institutions monastiques. L'Auteur développe les mêmes idées dans son livre *Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge, 1995, recensé dans ce volume.

P. YANNOPOULOS.

J. O. ROSENQVIST, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia*, 5), Uppsala, chez l'auteur, 1996, 560 pages. ISBN 91-554-3787-7.

Édition de quatre textes concernant S. Eugène, patron et protecteur de l'empire de Trébizonde, à savoir un Éloge dû à Constantin Loukitès, une collection des Miracles rédigée par Jean Xiphilin, un Discours de Jean Lazopoulos et une Synopse du même auteur. Jean Lazopoulos, un savant qui vivait à la cour de Trébizonte durant la première moitié du XIV^e^ s., est sans aucun doute celui qui a réuni les quatres textes en un seul manuscrit, le *Athon. Dionysiou 154.* L'édition est précédée d'une étude approfondie concernant les auteurs, la constitution du codex et la tradition manuscrite ; elle est en outre assortie d'une traduction anglaise et enrichie des commentaires et d'index.

Un travail extrêmement utile pour l'étude de la production littéraire et de l'histoire de l'empire de Trébizonde.

P. YANNOPOULOS.

Studies in Byzantine Sigillography, n° 4, éd. N. OIKONOMIDES, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995, XI-216 pages. ISBN 0-88402-229-3.

Ce volume est composé de deux parties. La première groupe sept études et la seconde est l'édition de matériel sigillographique inédit. W. SEIBT, *Möglichkeiten und Grenzen der byzantinischen Siegelkunde heute* (pp. 1-8), fait une étude typologique des sources sigillographiques. J.-C. CHEYNET et Cécile MORRISSON, *Texte et image sur les sceaux byzantins : les raisons d'un choix iconographique* (pp. 9-32), pensent que le type iconographique de la Vierge a fait disparaître les types locaux. En outre, ils constatent un certain individualisme iconographique sur les sceaux des familles nobles de Byzance des XI^e^ et XII^e^ s. H. HUNGER, *Heimsuchung und Schirmherrschaft über Welt und Menschheit : Μήτηρ Θεοῦ ἡ Ἐπίσκεψις* (pp. 33-42), signale que parmi les quatre types iconographiques de la Vierge, celui de l'*Episkepsis* s'imposa à partir du XI^e^ s. Ioanna KOLTSIDA-MAKRE, *The Representation of the Cross on Byzantine Lead Seals* (pp. 43-51), pense que la croix, symbole de la victoire des Chrétiens, se généralise depuis la période macédonienne. Vers la même époque, se situe la généralisation du type de la Vierge avec l'indication MH ΘY J. NESBITT, *A Question of Labels : Identifying Inscriptions on Byzantine Lead Seals, ca. 850-ca. 950* (pp. 53-62). E. MCGEER, *Discordant Verses on Byzantine Metrical Seals* (pp. 63-69), place au VIII^e^ s. l'apparition des sceaux portant un texte en vers de 14 syllabes (7 + 7) ou de 10 syllabes (5 + 5). D'autres versifications sont rarissimes. N. OIKONOMIDES, *The Anonymous Seal* (pp. 71-79), signale que parfois les sceaux anonymes indiquent des fonctions ou des institutions.

Dans la seconde partie, G. DEMBSKI édite 24 sceaux romains, I. BARNEA, les sceaux de deux lots trouvés à Dobroudja, A. ALEXEENKO, A. ROMANCUK et I. SOKOLOVA, 14 sceaux de la région de Cherson, Valentina SANDROVSKAJA, un nouveau sceau du VII^e^ s. et trois de la période des Comnènes, D. THEODORIDIS, un sceau de Michel Taronite, Marie-Luise ZARNITZ, deux nouveaux sceaux de commerciaires byzantins et C. STAVRAKOS, cinq sceaux familiaux des XI^e^ et XII^e^ s. Méritent une mention particulière I. JORDANOV, *Medieval Plovdiv according to the Sphragistic Data* (pp. 111-138), qui grâce au nouveau matériel sigillographique complète l'histoire de Philoppopolis et surtout Vasso PENNAS, *The Island of Orovi in the Argolid : Bishopric and Arminstrative Center* (pp. 163-174), qui pense pouvoir attribuer deux sceaux à un évêque de l'îlot d'Orobe, et un autre à un fonctionnaire byzantin administrateur de la petite île ; hypothèse au moins audacieuse.

P. YANNOPOULOS.

The Council in Trullo revisited (= *Kanonika*, 6), éd. par G. NEDUNGATT et M. FEATHERSTONE, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1995, 466 pages.

Ce volume réunit les actes d'un Colloque international organisé à Rome par la Faculté de Droit canon de l'institut Pontifical Oriental, du 3 au 6 décembre 1992 et ayant comme sujet le Concile in Trullo ou Quinisexte, tenu

à Constantinople, en 691/692. V. PERI, dans l'introduction du volume (pp. 15-39), passe en revue les problèmes posés par ce synode et propose certaines solutions. Puis, les canons promulgués par le Concile occupent les pp. 41-186. Il s'agit d'une réédition de l'édition critique de Ioannou accompagnée de la traduction latine du même Ioannou. Une traduction anglaise, placée au bas de la page, est l'œuvre de H. R. PERCIVAL et de D. CUMMINGS. Une page de nouveaux corrigenda (p. 186) complète l'édition.

La seconde partie du volume contient les communications faites au colloque. S. TROIANOS, *The Canons of the Trullan Council in The Novels of Leo VI* (pp. 189-198), signale la reprise de certains canons du synode dans la Collection de 113 Novelles de Léon VI, signe de leur adoption par le droit officiel. V. PERI, *Le Chiese nell'Impero e le Chiese «tra i Barbari»* (pp. 199-213), note que si les canons des synodes étaient d'application en tant que lois de l'État dans le cadre de l'empire byzantin, ils étaient aussi d'application, mais en tant que commandements de l'Église universelle partout où il y avait des chrétiens. P. LANDAU, *Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht* (pp. 215-227), examine la place que les décisions du concile en question ont trouvé dans le droit canonique de l'Église. Le même sujet est abordé par N. DURA, *The Ecumenicity of the Council in Trullo : Witnesses of the Canonical Tradition in East and West* (pp. 229-262), pour lequel l'œcuménicité du concile est hors doute puisqu'il a été convoqué comme une session du VI[e] concile œcuménique. C. PITSAKIS, *Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo : le point de vue oriental* (pp. 263-306), dans un long article examine les canons du concile relatifs au célibat des ecclésiastiques pour aboutir à la conclusion que le mariage n'était pas incompatible avec l'ordination aux yeux des Pères réunis in Trullo. H. OHME, *Die sogenannten «antirömischen Kanones» des Concilium Quinisextum (692) - Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche* (pp. 307-321), analyse les canons du concile réputés comme étant statués contre les opinions romaines, pour dire que certains éléments de ces canons préexistaient déjà dans d'autres décisions synodales. D'ailleurs, le synode subissait les pressions orientales pour décider dans un sens opposé à Rome, sans avoir pour autant un esprit anti-romain. Toutefois, ces canons ont compromis l'œcuménicité du synode. Le volume est complété par M. VAN ESBROECK, *Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte* (pp. 323-451), qui, comme le titre l'indique publie en traduction française le discours de Sahak III, qui indique que plusieurs questions parmi celles traitées par le concile in Trullo préoccupaient déjà le christianisme oriental à la fin du VII[e] s.

P. YANNOPOULOS.

W. TREADGOLD, *Byzantium and Its Army, 284-1081*, Stanford, Stanford University Press, 1995, XIII + 250 pages. ISNB 0-8047-2420-2.

Ce livre a un grand mérite et une faiblesse : son mérite est la clarté et sa faiblesse la simplification propre aux livres qui sont destinés à la fois aux spécialistes et au grand public. Il suit l'évolution de l'armée byzantine en partant de la grande réorganisation militaire de Dioclétien en 204, pour arriver à la désorganisation qui a suivi la défaite de Manzikert en 1071. Pour chaque période, et l'auteur en distingue six, l'armée est caractérisée par un facteur primordial. L'armée défensive de Dioclétien a cédé la place à l'armée professionnelle d'Anastase Ier, qui a été remplacée par l'armée thématique de Constant II, elle aussi réorganisée en une armée de tagmata par Constantin V, qui a été suivie par l'armée flexible de Théophile et puis par l'armée lourde.

Le nombre des effectifs, la structure de l'armée durant les différentes périodes, la charge financière qu'elle représentait, font l'objet des chapitres successifs du livre. Ensuite est étudié le rôle de l'armée dans les changements dynastiques à Byzance, mais aussi son rôle social et économique. Car l'armée n'offrait pas seulement des possibilités d'emplois directs, mais aussi indirects vu l'importance de certaines institutions socio-économiques, telles que la solde, les terres militaires, etc. Un livre agréable à lire, instructif, solide et documenté.

P. YANNOPOULOS.

Elizabeth A. ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)* (*Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Πηγές*, 2), Athènes, 1996. ISBN 960-7094-69-7. ISSN 1107-0609.

Ce livre intéresse beaucoup plus l'histoire post byzantine de l'Église constantinopolitaine. Les documents turcs qui font l'objet de l'étude se situent entre 1483-1567. Toutefois, les trois premiers chapitres concernent l'histoire byzantine. L'auteur, afin de cerner le problème de l'existence d'une Église byzantine en l'absence d'une autorité politique byzantine, étudie deux précédents : 1° l'état institutionnel de l'Église orthodoxe sous le régime des empereurs latins et 2° l'état institutionnel des communautés chrétiennes sous l'autorité musulmane dès l'expansion arabe au VII^e s. Ces deux chapitres, d'une grande qualité, éclairent certains aspects des relations entre l'Église et l'État durant la période médiévale.

P. YANNOPOULOS.

A. DOUDELET, *Les Orthodoxes grecs*, s.l. (Turnhout), Brepols, s.d. (1996). (*Fils d'Abraham.*). 190 × 130 mm, 205 pages avec cartes et tableaux, 23 illustrations en couleur et une en noir et blanc. ISBN 2-503-50467-1.

Ce petit livre de haute vulgarisation est bien écrit et bien informé ; il a pour sujet des aspects de la survie du monde byzantin. et leurs prolongements

religieux, ecclésiastiques et cléricaux actuels. Les byzantinistes y trouveront de brefs rappels des réalités byzantines dans lesquelles la réalité d'aujourd'hui plonge ses racines (p. 11-16, 117-119). Il est possible que des lecteurs se demandent pourquoi la Grèce et l'État chypriote juxtaposés ici sont isolés du reste du monde orthodoxe. Pourquoi les héritiers de l'hellénisme (p. 7) se trouvent-ils répartis par langue, État ou territoire ? Ce découpage imposé à l'auteur (manifestement malgré lui : cf. p. 21, 25-26, 41-43, 100-101, 104, etc.) n'empêche-t-il pas de distinguer les caractères généraux de l'Orthodoxie et les différences spécifiques de la Grèce ? Cette présentation peut paraître insolite. Néanmoins l'ouvrage met en évidence la probité, les sympathies philhelléniques et les compétences exceptionnelles de l'auteur.

J. MOSSAY.

Axinia DŽUROVA, K. STANČEV, B. ATSALOS et B. KATSAROS, *«Checklist» de la collection de manuscrits grecs conservés au Centre de recherches slavo-byzantines «Ivan Dujčev» auprès de l'université «St. Clement d'Ohrid» de Sofia*, Thessalonique, 1994 (*Publications du programme de la coopération entre le Centre «Ivan Dujčev» de l'université «St. Clement d'Ohrid» de Sofia et l'université Aristote de Thessalonique*, 3). 121 pages.

Trois avant-propos et une notice servant de préface font remarquer que ce livre ouvre aux chercheurs l'accès aux manuscrits grecs du monastère de la Theotokos Acheiropoiètos ou Eikosiphoinissa de Kosinitza, proche de Drama, en Thrace, et à ceux du monastère de S. Jean Prodrome du Mont-Pangée près de Serrès, dans la même région, déposés à Sofia et peu accessibles depuis le début du siècle. Cette ouverture scientifique est le grand mérite du professeur M^me^ Axinia Džurova et de ses collaborateurs bulgares et grecs. Après la liste des 451 manuscrits (p. 24-45), des tableaux synoptiques indiquent pour chacun cote, auteur ou contenu, date, étendue, matière, dimensions, provenance (p. 49-78). Suivent divers classements (p. 92-115) et les concordances des numéros actuels avec les cotes anciennes (p. 91 et 116-117).

Ce premier inventaire est une nouvelle porte ouverte qui laisse le champ libre aux initiatives personnelles. Car il n'a pas à résoudre tous les problèmes ; par exemple, il mentionne sept manuscrits antérieurs à 1550 qui contiennent des Discours de Grégoire de Nazianze (n° 192, 205, 219, 282, 312, 385 et 403) ; toutefois il aurait pu relever sept autres témoins des mêmes homélies appartenant à la même période : les mss n° 60 (f. 28-41^v^, XI^e^ s.), 278 (f. 148-170^v^, XIV^e^ s.), 335 (f. 65^v^-151^v^, XIV^e^ s.), 364 (f. 211-228, XI^e^ s.), 410 (f. unique, XI^e^ s.), 401 et 451 (f. unique, XIV^e^ s.). On aurait tort de demander à un «checklist» ce qu'il ne peut donner. Cet ouvrage veut faciliter une première approche. A cet égard, il rend d'immenses services. Il faut en féliciter ses auteurs.

J. MOSSAY.

OUVRAGES REÇUS PAR LA RÉDACTION DU 1 JUIN AU 31 DÉCEMBRE 1996

P. AGAPITOS, Karin HULT et O. SMITH, *Theodoros Metochites on Philosophic Irony and Greek History*, Nicosie et Göteborg, 1996, 48 pages + 5 planches hors texte.

Alexios I Komnenos. Papers of the Second Belfast Byzantine International Colloquium, 14-16 April 1989, I : *Papers* (= *Belfast Byzantine Textes and Translations*, 4.1), éd. par Margaret MULLETT et D. SMYTHE, Belfast, 1996, 437 pages. ISBN 0-85389-581-3.

G. AMATUCCIO, *Peri Toxeias. L'arco da guerra nel mondo bizantino e tardo-antico*, Bologne, Planetario, 1996, 158 pages. ISBN 88-8026-016-2.

Ancient Greek Myth in Modern Greek Poetry. Essays in Memory of C. A. Trypanis, éd. par P. MACKRIDGE, Londres et Portland, Frank Cass et Co, 1996, XXV + 178 pages. ISBN 0-7146-4751-9.

Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής, Περίοδος Β, τεύχος *Τμήματος Φιλολογίας*, Thessalonique, 5 (1995), 313 pages.

Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών, 27 (1986-1987), 290 pages ; 28 (1988-1989), 274 pages ; 29 (1990-1991), 366 pages ; 30 (1992-1993), 226 pages ; 31 (1994-1995), 317 pages.

Ἀρχεῖον Πόντου, 46 (1995) = *Ἡ ποντιακὴ διάλεκτος ἄλλοτε καὶ τώρα. Διεθνὴς Ἐπιστημονικὴ διημερίδα. Ἀθῆνα 8-9 Ὀκτωβρίου 1994*, 277 pages.

Association internationale des Études byzantines. Bulletin d'information et de coordination, Athènes et Thessalonique, 19 (1996), 104 pages.

Association internationale d'Études du Sud-Est européen. Bulletin, 24-25 (1994-1995), 146 pages. ISSN 1221-6836.

Atti del IV simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo, éd. par L. PADOVESE (= *Turchia : la Chiesa e la sua storia*, 10), Rome, Istituto Francescano di Spiritualità, 1996, 295 pages.

Marisa BIANCO FIORIN, *Icone della Pinacoteca Vaticana* (*Catalogo della Pinacoteca Vaticana*, IV), Città del Vaticano, 1995, 126 pages + 233 illustrations.

K. BELKE, *Tabula Imperii Byzantini, 9 : Paphlagonien und Honôrias* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch. historische Klasse.*

Denkschriften, 249), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, 327 pages + 62 planches hors texte + une carte en couleur à part. ISBN 3-7001-2518-6.

H.-V. BEYER, cf. E. TRAPP.

E. W. BODNAR, cf. C. MITCHELL.

G. P. CARRATELLI, cf. G. FIACCADORI.

Pascale CHEVALIER, *Ecclesiae Dalmatiae. L'architecture paléochrétienne de la province romaine de Dalmatie (IVe-VIIe s.)* [*En dehors de la capitale, Salona*] (= *Salona II. Recherches archéologiques franco-croates à Salone* = *Collection de l'École Française de Rome*, 194/2), t. 1 = *Catalogue* ; t. 2 = *Illustrations et conclusions*, Rome et Split, École Française de Rome et Musée Archéologique de Split, 1995 ; t. 1 : 483 pages + 6 cartes hors texte, t. 2 : 208 pages + 70 planches hors texte. ISBN 2-7283-0345-2. ISSN 0223-5099.

A. CUNA, cf. G. FIACCADORI.

A. CUTLER et J.-M. SPIESER, *Byzance médiévale, 700-1204* (*L'Univers des Formes*), Paris, Gallimard, 1996, 443 pages avec 347 illustrations en couleur ou en noir et blanc. ISBN 2-07-011312-4.

Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit. Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission 28.-31. Oktober 1992, éd. par R. LAUER et P. SCHREINER (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, Dritte Folge, 212), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 459 pages. ISBN 3-525-82600-1.

G. DIMITROKALLIS, *Ἀρμενικὴ ναοδομία*, Athènes, 1996, 63 pages.

IDEM, *Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Ἰσιδώρου στὴν Τραγαία Νάξου*, extrait de *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Κυκλαδικῶν Μελετῶν*, 15 (1995).

Εγκυκλοπαιδικό Προσωπογραφικό Λεξικό Βυζαντινής Ιστορίας και Πολιτισμού, responsable de la rédaction : A. G. SAVVIDIS, vol. I : Ἀαμρ-Ἀλφιος, Athènes, Μέτρον-Ιωλκός, 1996, 284 pages. ISBN 960-426-028-6 et Set 960-426-029-4.

P. ELEUTERI, cf. G. FIACCADORI

Melita EMMANOUIL, *Οι τοιχογραφίες του Αγ. Δημητρίου στο Μακρυχωρι και της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στον Οξύλιθο της Ευβοίας* (= *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών. Παράρτημα του τ. 28*) Athènes, Εταιρεία Ευβοϊκών Σπουδών, 1991, 265 pages.

Ch. FARANTOS, *Ξυλόγλυπτα τέμπλα στην κεντρική και νότια Εύβοια*, extrait de *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών*, 30 (1992-1993), pp. 123-157.

IDEM, *Βιβλιογραφία για την εθνική αντίσταση στην Εύβοια*, extrait de *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών*, 31 (1994-1995), pp. 55-70.

IDEM, *Χριστιανικά μνημεία στα χωριά Γιαννίτσι και Πόθι της νότιας Εύβοιας*, extrait de *Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών*, 31 (1994-1995), pp. 227-248.

G. FIACCADORI, P. ELEUTERI, A. CUNA, M. ZORZI et G. P. CARRATELLI, *I Greci in Occidente. La tradizione filosofica, scientifica e letteraria dalle*

collezioni della Biblioteca Marciana. Catalogo della mostra (*Ministero per i Beni Culturali e Ambientali. Ufficio Centrale per i Beni Librari, le Istituzioni Culturali e l'Editoria. Biblioteca Nazionale Marciana*), Venise, Il Cardo, 1996, LXXV + 92 pages.. ISBN 88-8079-087-0.

Florentia Iliberritana. Revista de estudios de Antigüedad Clásica, 7 (1996), 426 pages. ISSN 1131-8848.

B. FONKITCH, *Τὸ Πατριαρχικὸ ἔγγραφο γιὰ τὴν ἵδρυση τῆς Σχολῆς τοῦ Μανολάκη Καστοριανοῦ καὶ τὸ ἀντίγραφο τῆς Πετρούπολης*, extrait de *Θησαυρίσματα*, 26 (1996), pp. 309-316 + 2 planches hors texte.

Véronique FRANÇOIS, *La céramique byzantine à Thasos* (*École Française d'Athènes. Études Thasiennes*, XVI) Paris, École Française d'Athènes, 1995, 383 pages, dont 120 planches. ISBN 2-86958-070-3.

R. FUSCO, *La Vita premetafrastica di Paolo il Confessore (BHG 1472a). Un vescovo di Constantinopoli tra storia e leggenda* (= *Bollettino dei Classici*, suppl. 16) Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, 1996, 160 pages. ISSN 0391-8270.

Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994), éd. par W. SEIBT (*Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, 241. Band = *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik*, Band VIII), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, 269 pages + 38 planches hors texte. ISBN 3-7001-2477-5.

A. GUILLOU, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie* (= *Collection de l'École Française de Rome*, 222), Rome, École Française de Rome, 1996, XI + 257 pages + 216 planches hors texte. ISBN 2-7283-0364-9. ISSN 0223-5099.

K. W. HARL, *Coinage in the Roman Economy, 300 B.C. to A.D. 700*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, x + 533 pages, dont 32 planches. ISBN 0-8018-5291-9.

R. HODGES et D. WHITEHOUSE, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, trad. française par Cécile MORRISSON, J. LEFORT et J.-P. SODINI (= *Réalités byzantines*, 5), Paris, Éditions P. Lethielleux), 1996, 187 pages. ISBN 2-283-60455-9. ISSN 1147-4963.

Karin HULT, cf. P. AGAPITOS.

Jacopo Tintoretto. Nel quarto centenario della morte. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Venezia, 24-26 novembre 1994), éd. par Paola ROSSI et L. PUPPI (*Università Ca'Foscari di Venezia. Dipartimento di Storia e Critica delle arti «Giuseppe Mazzariol» = Quaderni di Venezia Arti*, 3), Venise, Il poligrafo, 1996, 383 pages.

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 45 (1995), 443 pages + 46 planches hors texte. ISBN 3-7001-2214-4. ISSN 0378-8660.

E. M. JEFFREYS, cf. M. PAPATHOMOPOULOU.

Anna Maria IERACI BIO, *PAOLO DI NICEA, Manuale medico* (= *Hellenica et Byzantina Neapolitana*, XVI), Naples, Bibliopolis, 1996, 398 pages. ISBN 88-7088-366-3.

Intercultural Contacts in the Medieval Mediterranean, éd. par B. ARBEL, Londres, Frank Cass, 1996, II + 340 pages. ISBN 0-7146-4714-4 et 0-7146-4260-6.

A. KAZHDAN, *Pronoia : The History of a Scholarly Discussion*, extrait de *Mediterranean Historical Review*, 10 (1995), pp. 133-163.

IDEM, *Observaciones preliminares sobre la concepción del mundo del mistico bizantino de los siglos x-xi Simeón (con dos apéndices)*, extrait d'*Erytheia*, 17 (1996), pp. 73-139.

Ioanna KOLTSIDA-MAKRI, *Βυζαντινὰ μολυβδόβουλλα συλλογῆς Ὀρφανίδη-Νικολαΐδη Νομισματικοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν* (*Τετράδια Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης*, 4), Athènes, Χριστιανικὴ Ἀρχαιολογικὴ Ἑταιρεία, 1996, XVII + 210 pages.

Eleonora KOUNTOURA-GALAKE, *Ὁ βυζαντινὸς κλῆρος καὶ ἡ κοινωνία τῶν «σκοτεινῶν αἰώνων»* (*Εθνικὸ Ἵδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Μονογραφίες*, 3), Athènes, 1996, 247 pages. ISBN 960-7094-46-8.

Nike-Catherine KOUTRAKOU, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e-X^e siècles)* (*Université d'Athènes. Faculté des Lettres. Bibliothèque «Sophie N. Saripolow»*, 93), Athènes, 1994, 459 pages.

IDEM, *Photius on Kingship. Classical Rhetorical Echos?*, extrait de *Skepsis. A Journal for Philosophy and Inter-Disciplinary Research*, 7 (1996), pp. 162-176.

H. M. KÜPPER, *Bautypus und Genesis der griechischen Dachtranseptkirche* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, 246 = *Tabula Imperii Byzantini*, 6), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, 76 pages + 17 planches hors texte. ISBN 3-7001-2571-2.

L'Arménie et Byzance. Histoire et Culture (= *Byzantina Sorbonensia*, 12), Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, XIV + 242 pages. ISBN 2-85944-300-2.

ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday, éd. par J. O. ROSENQVIST (= *Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia*, 6), Uppsala, 1996, XVI + 256 pages, dont 16 pages d'illustrations. ISBN 91-554-3813-X. ISSN 0283-124.

I. G. LEONTIADES, cf. E. TRAPP.

Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts, 2. Faszikel (*ἀργυροθώραξ-δυσαύχενος*) éd. par E. TRAPP (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch. historische Klasse. Denkschriften*, 250 = *Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik*, VI/2), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, pp. 103-416. ISBN 3-7001-2552-6.

R.-J. LILIE, *Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775-780)* von Ilse ROCHOW (= *Berliner Byzantinistische Studien*, 2), Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris et Wien, Peter Lang, 1996, XXVI + 435 pages. ISBN 3-631-30582-6.

Litterae Hagiologicae, 2 (1996), 16 pages.

Marina LOUKAKI, *Grégoire Antiochos. Éloge du Patriarche Basile Kamatéros.* Texte, traduction, commentaire suivis d'une analyse des œuvres de Grégoire Antiochos (= *Byzantina Sorbonensia*, 13), Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, 170 pages. ISBN 2-85944-299-5.

Suzanne MACALISTER, *Dreams and Suicides. The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, Londres et New York, Routledge, 1996, 233 pages. ISBN 0-415-07005-8.

C. MITCHELL et E. W. BODNAR, *Vita viri clarissimi et famosissimi Kyriaci Anconitani by Francesco Scalamonti*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1996, 246 pages. ISBN 0-87169-864-1. US ISSN 0065-9746.

Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin (*École Pratique des Hautes Études. IV^e Section, Sciences historiques et philologiques*, V = *Hautes Études Médiévales et Modernes*, 76) éd. avec le concours de la Fondation Singer-Polignac par J.-L. LEMAITRE, M. DIMITRIEV et P. GONNEAU, Paris et Genève, Droz, 1996, IX + 504 pages. ISBN 2-600-00143-3.

Jasmine MOYSIDOU, *Το Βυζάντιο και οι βόρειοι γείτονές του τον 10ο αιώνα* (= *Ιστορικές Μονογραφίες*, 15), Athènes, Βασιλόπουλος, 1995, 438 pages. ISBN 960-7100-90-5.

N. NICOLOUDIS, *Laonikos Chalkokondyles. A Translation and Commentary of the "Demonstrations of Histories" (Books I-III)* (= *Historical Monographs*, 16), Athènes, Basilopoulos, 1996, 391 pages. ISBN 960-7100-97-2.

N. OIKONOMIDÈS, *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX^e-XI^e s.)* (= *Fondation nationale de la recherche scientifique. Institut de recherches byzantines. Monographies*, 2), Athènes 1996, 319 pages. ISBN 960-7094-65-4. ISSN 1106-8949.

ORTODOKSIA-ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ, octobre-décembre,1995, pp. 525-670.

Daphnè PAPADATOU, *Ἡ συμβιβαστικὴ ἐπίλυση ἰδιωτικῶν διαφορῶν κατὰ τὴ μέση καὶ ὕστερη βυζαντινὴ ἐποχὴ* (= *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe*), Athènes et Komotini, Σάκκουλας, 1995, XXIII-177 pages. ISBN 960-232-377-9.

Nonna D. PAPADIMITRIOU, *Νοσήματα καὶ ἀτυχήματα στὶς αὐτοκρατορικὲς οἰκογένειες τοῦ Βυζαντίου (324-1261) κατὰ τὴ βυζαντινὴ ἱστοριογραφία. Μελέτη ἱστορική*, Athènes, 1996, 303 pages.

Dimitra PAPANIKOLA-BAKIRTZI, *Μεσαιωνικὴ ἐφυαλωμένη κεραμικὴ τῆς Κύπρου. Τὰ ἐργαστήρια Πάφου καὶ Λαπήθου*, Thessalonique, Ἵδρυμα Α. Γ. Λεβέντη, 1996, 222 pages + 71 planches hors texte. ISBN 9963-560-26-1.

M. PAPATHOMOPOULOU et E. M. JEFFREYS, *Ὁ πόλεμος τῆς Τρωάδος (The War of Troy)* (= *Βυζαντινὴ καὶ Νεοελληνικὴ Βιβλιοθήκη*, 7), Athènes, Μορφω-

τικὸ Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, 1996, CXXXVII + 750 pages + 16 planches hors texte. ISBN 960-250-118-9.

Ποικίλα Βυζαντινά, 13 = *Varia*, V (*Freie Universität Berlin. Byzantinisch-neugrieschisches Seminar*), Bonn, Rudolf Habelt, 1994, 541 pages. ISBN 3-7749-2657-3.

I. D. POLEMIS, *Theophanes of Nicaea : his Life and Works* (=*Österreichische Akademie der Wissenschaften. Kommission für Byzantinistik. Institut für Byzantinistik u. Neogräzistik d. Universität Wien = Wiener byzantinistische Studien*, 20), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, 234 pages. ISBN 3-7001-2227-6.

J. PROSTKO-PROSTYNSKI, *Utraeque res publicae. The Emperor Anastasius I's Gothic Policy (491-518)* (= *Publikacje Instytutu Historii UAM*, 1), Poznan, Instytut Historii UAM, 1994, 311 pages. ISBN 83-86650-00-1.

Ilse ROCHOW, cf. R.-J. LILIE.

J. O. ROSENQVIST, *The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. A Critical Edition with Introduction, Translation, Commentary and Indexes* (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia*, 5), Uppsala, chez l'auteur, 1996, 560 pages. ISBN 91-554-3787-7.

A. G. SAVVIDIS, *Οἱ Τοῦρκοι καὶ τὸ Βυζάντιο. Α΄ Προ-οθωμανικὰ φύλα στὴν Ἀσία καὶ στὰ Βαλκάνια*, Athènes, Δόμος, 1996, 254 pages. ISBN 960-353-015-8.

D. SCHLINKERT, *Ordo senatorius und nobilitas. Die Konstitution des Senatsadels in der Spätantike. Mit einem Appendix über den "praepositus sacri cubiculi" den "allmächtigen" Eunuchen am kaiserlichen Hof* (= *Hermes. Einzelschriften*, 72), Stuttgart, Franz Steiner, 1996, VIII + 311 pages. ISBN 3-515-06975-5.

O. SMITH, cf. P. AGAPITOS.

Σύμμεικτα. Ἐθνικό Ἵδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών, 10 (1996) 352 pages. ISSN 1105-1639.

J.-M. SPIESER, cf. A. CUTLER.

M. E. STONE, *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve* (= *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, 14), Leyden, N. York et Cologne, E. J. Brill, 1996, XXI + 225 pages. ISBN 90-04-10663-4. ISSN 0929-3523.

R. TAFT, *Le rite byzantin. Bref historique*, trad. française par J. LAPORTE, Paris, CERF, 1996, 110 pages. ISBN 2-204-05439-9. ISSN 1151-7115.

Alice-Mary TALBOT (éd.), *Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1996, XXVII + 351 pages. ISBN 0-88402-241-2.

Τάσεις του Ορθοδόξου μοναχισμού (9ος-20ος αιώνες). (= *Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Το Βυζάντιο σήμερα*, 1), Athènes, 1996, 333 pages, dont 27 planches d'illustrations en noir et blanc + 32 planches en couleur hors texte. ISNB 960-7094-47-6. ISSN 1107-0676.

E. TRAPP et H.-V. BEYER, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Abkürzungsverzeichnis und Gesamtregister* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinstik*, I/Reg), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, 593 pages. ISBN 3-7001-2545-3.

E. TRAPP, H.-V. BEYER, I. G. LEONTIADES, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit. Addenda zu Faszikel 1-12* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinstik*, I/1-12 Add.), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995, 140 pages. ISBN 3-7001-2201-2.

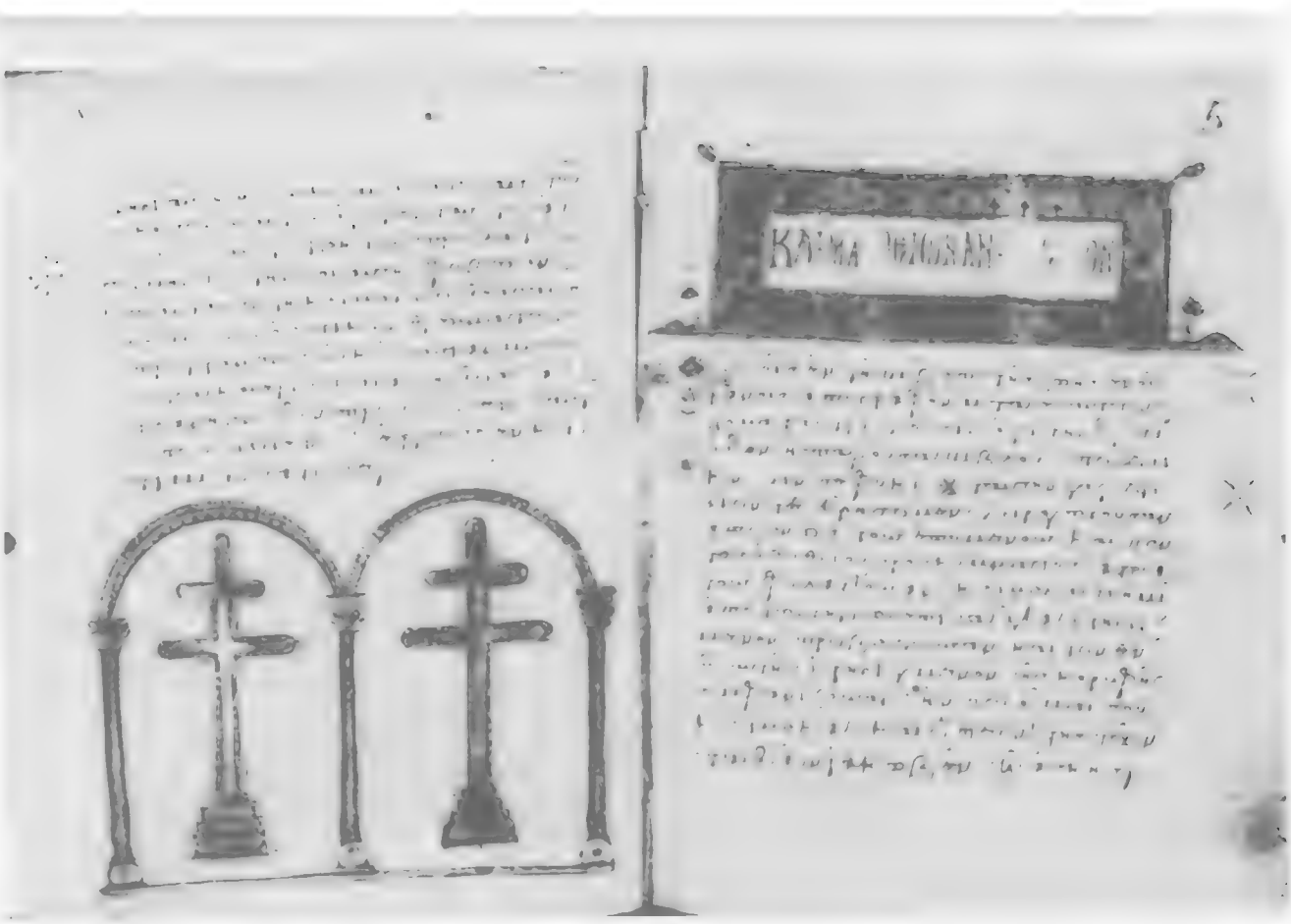
M. VINZENT, *Pseudo-Athanasius Contra Arianos IV* (= *Supplements to Vigiliae Christianae*, 36), Leyden, New York et Cologne, E. J. Brill, 1996, VII + 464 pages. ISBN 90-04-10686-3. ISSN 0920-623X.

K. WEITZMANN, *Die byzantinische Buchmalerei des 9. und 10. Jahrhunderts*. Vol. I : *Nachdruck der Ausgabe Berlin 1935* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, 243 = *Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters*, Reihe IV : *Monographien*, Band 2, Teil 1), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, VI + XVI + 93 pages + 93 planches hors texte. ISBN 3-7001-2231-4 ; vol. II : *Addenda und Appendix* (= *Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften*, 244 = *Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters*, Reihe IV : *Monographien*, Band 2, Teil 2), Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1996, 111 pages + 28 planches hors texte. ISBN 3-7001-2526-7.

D. WHITEHOUSE, cf. R. HODGES.

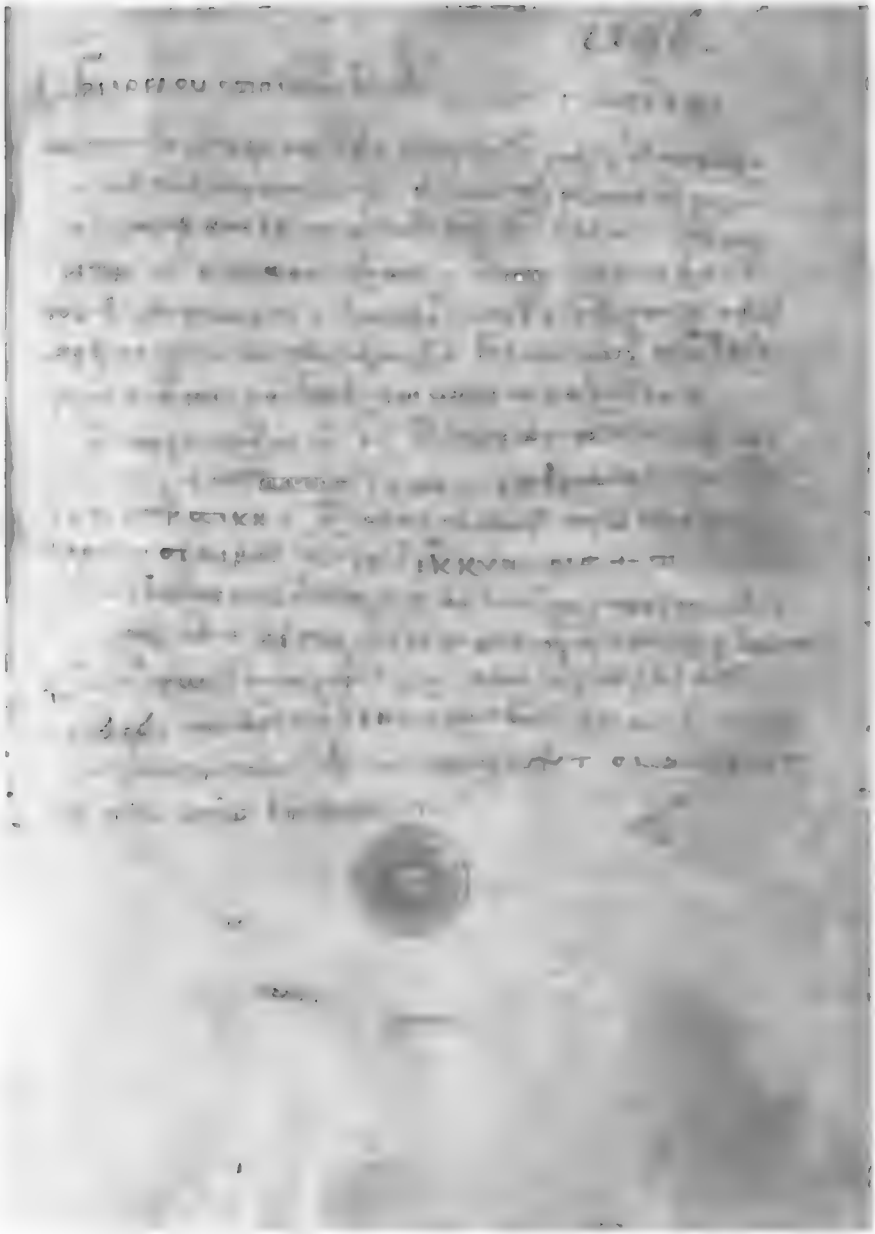
Elizabeth A. ZACHARIADOU, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)* (*Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Πηγές*, 2), Athènes, 1996. 206 pages + 15 planches hors texte. ISBN 960-7094-69-7. ISSN 1107-0609.

M. ZORZI, cf. G. FIACCADORI.



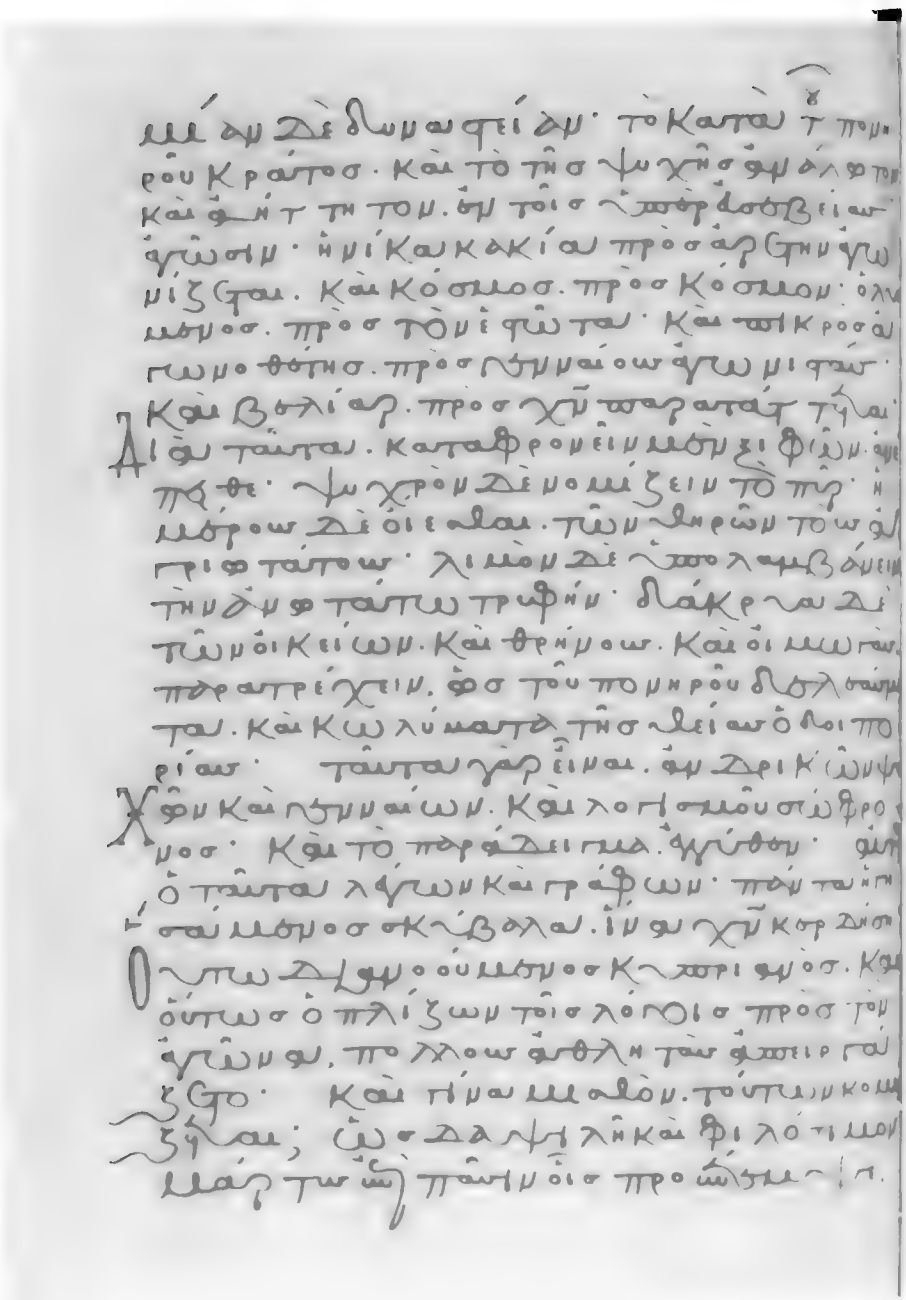
TAV. I. — *Sinait. gr.* 418, ff. 4v-5.

Tav. 2. — *Paris. gr.* 550, f. 30 (foto Biblioth. Nat.).

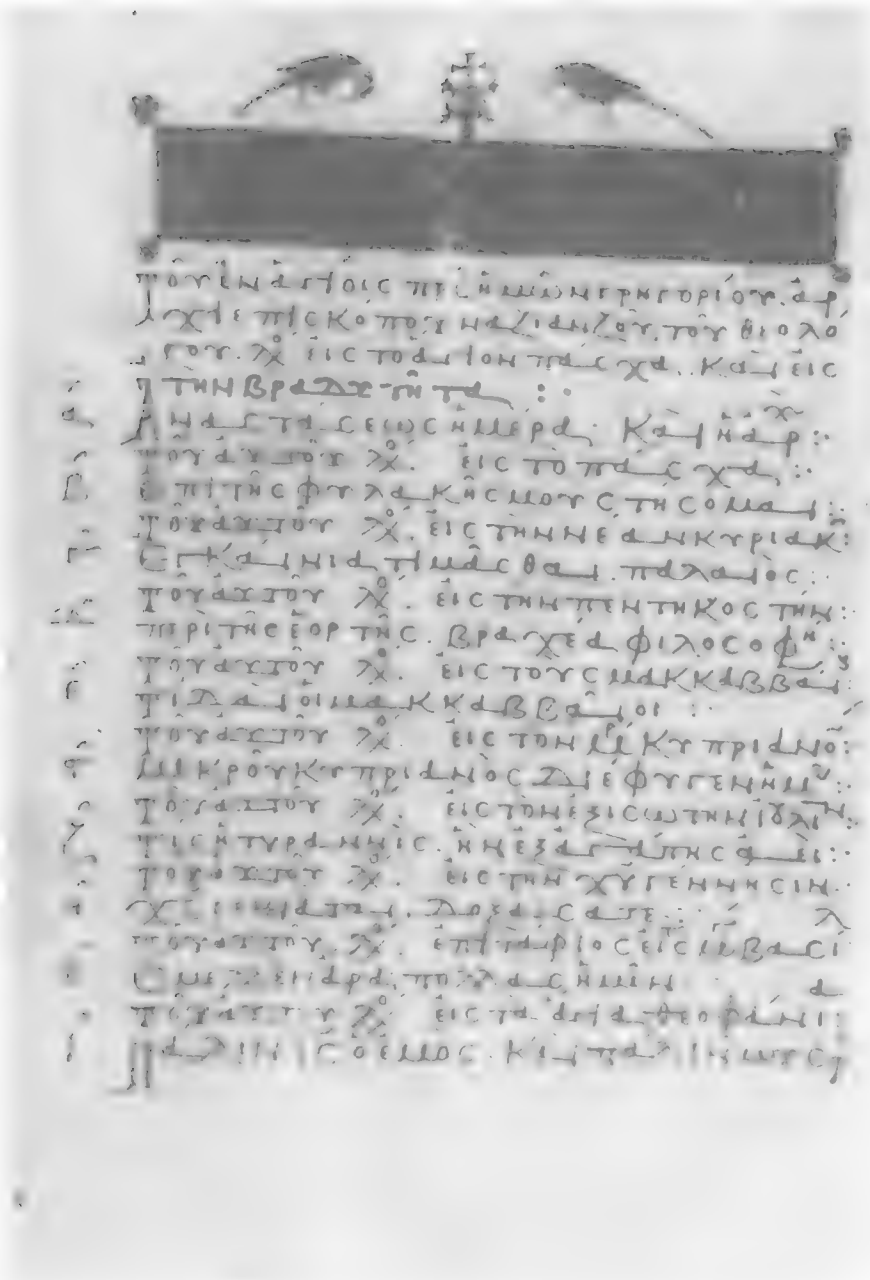


TAV. 3. — *Paris. gr.* 550, f. 1 (foto Biblioth. Nat.).

Tav. 4. — *Sinait. gr.* 418, f. 227v-228.



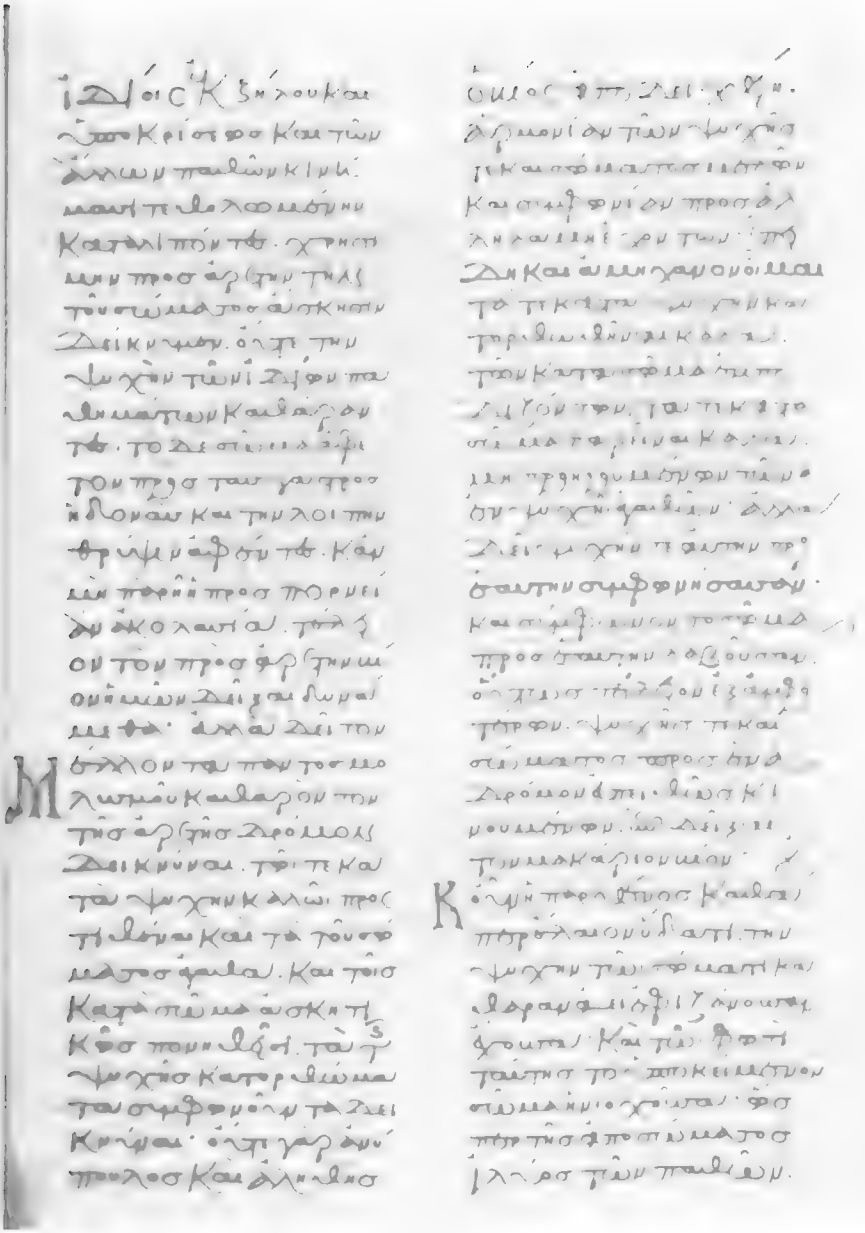
TAV. 5. — *Paris. gr.* 550, f. 68v (foto Biblioth. Nat.).



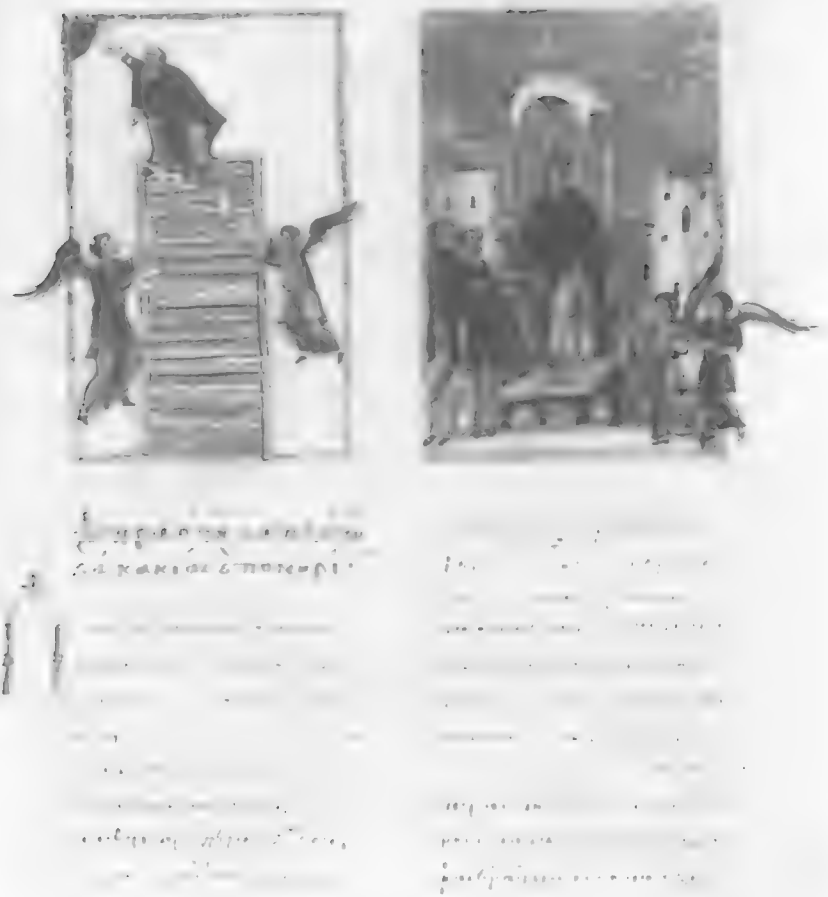
Tav. 6. — *Paris. gr.* 550, f. 2v (foto Biblioth. Nat.).

TAV. 7. — *Sinait. gr.* 418, f. 2.

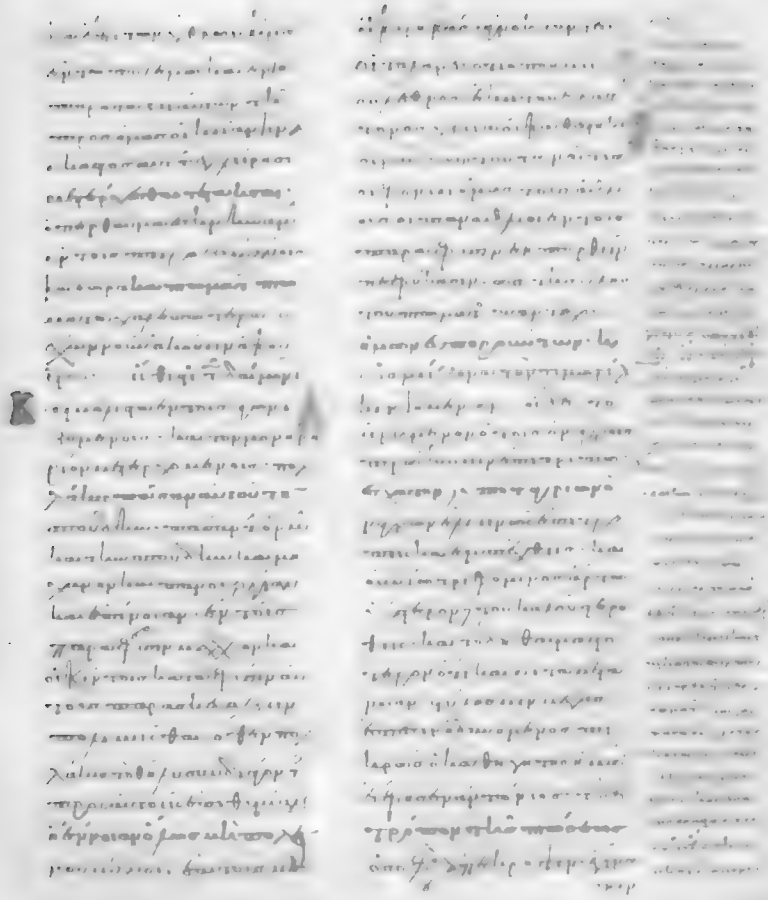
TAV. 8. — *Paris. gr.* 550, f. 4 (foto Biblioth. Nat.).



Tav. 9. — *Marcian. gr.* Z 57, f. 253.

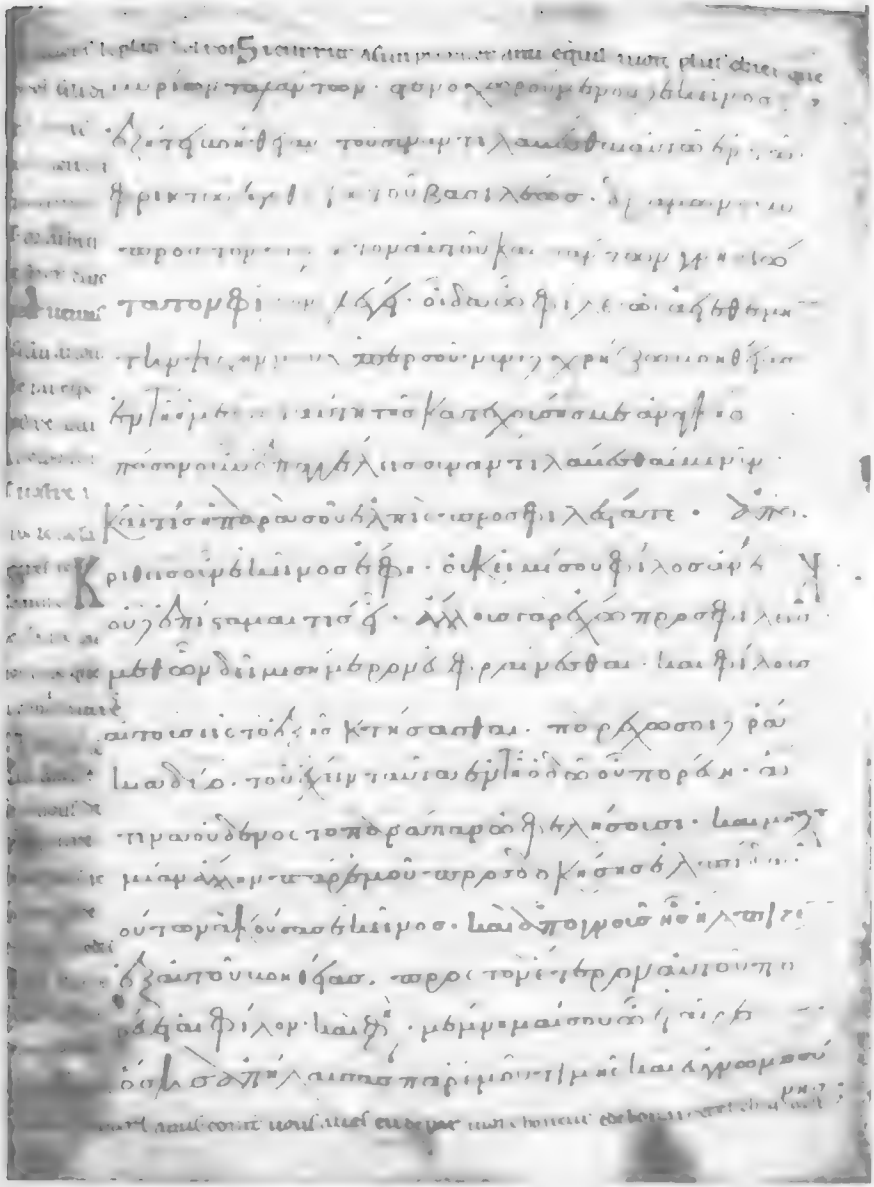


TAV. 10. — *Vat. gr.* 394, f. 107.

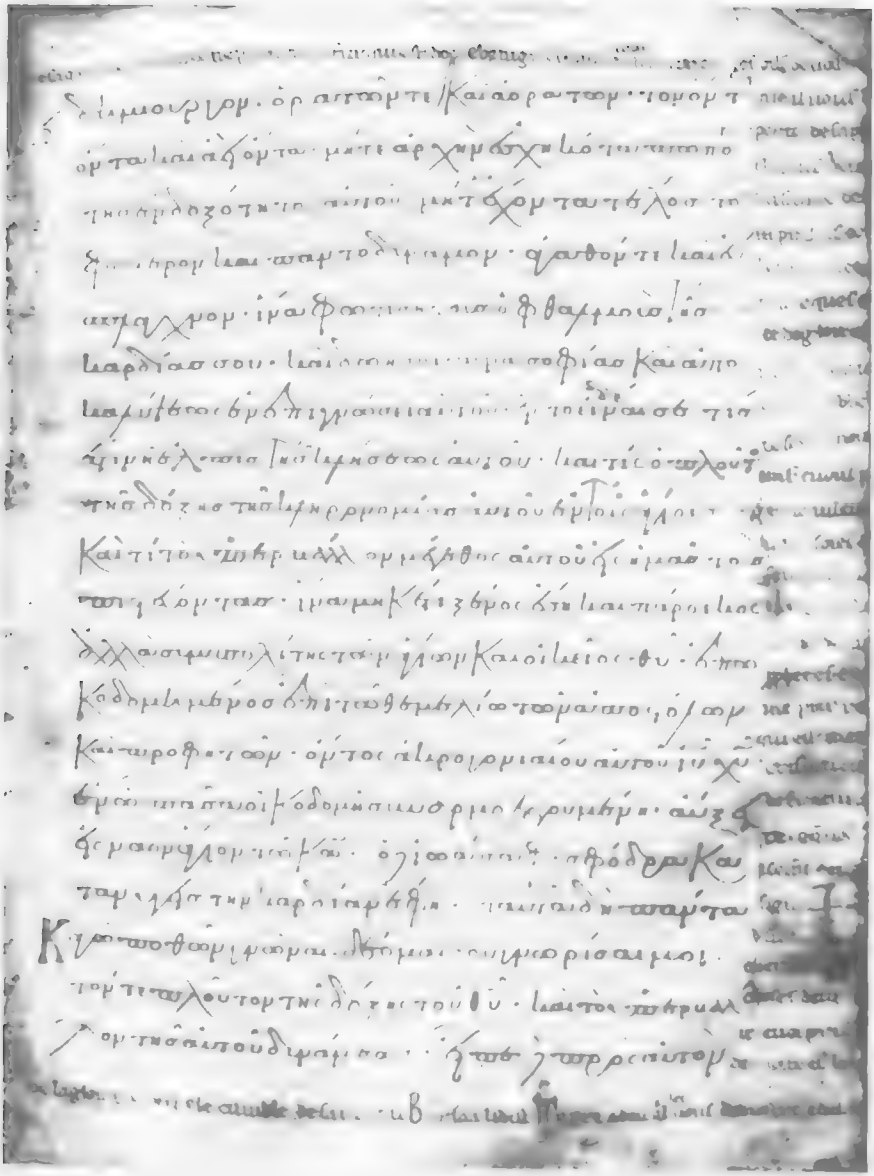


TAV. 11. — *Vat. gr.* 394, f. 81.

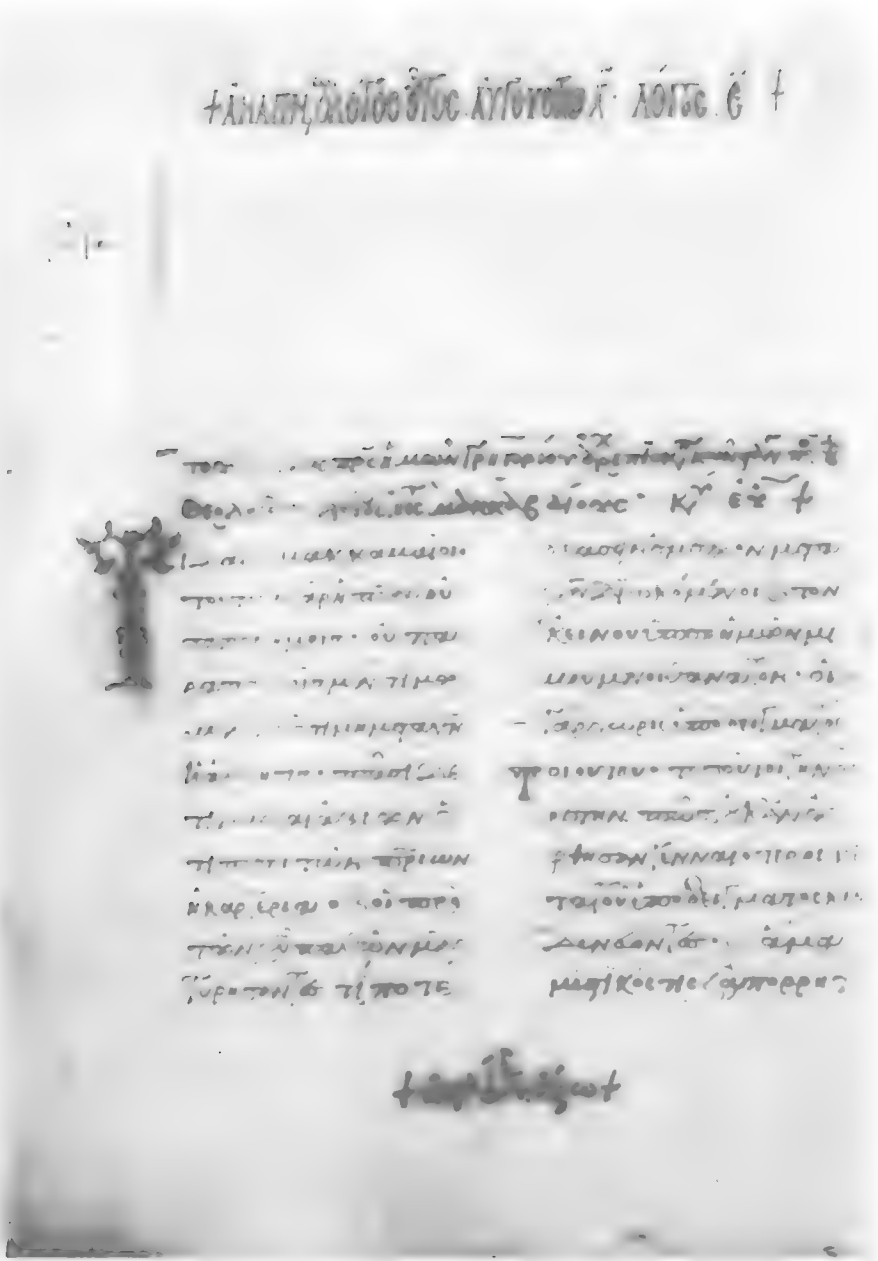
TAV. 12. *Arhous Dionys.* 61, f. 172v.



TAV. 13. — *Athous Iber.* 463, f. 39v.

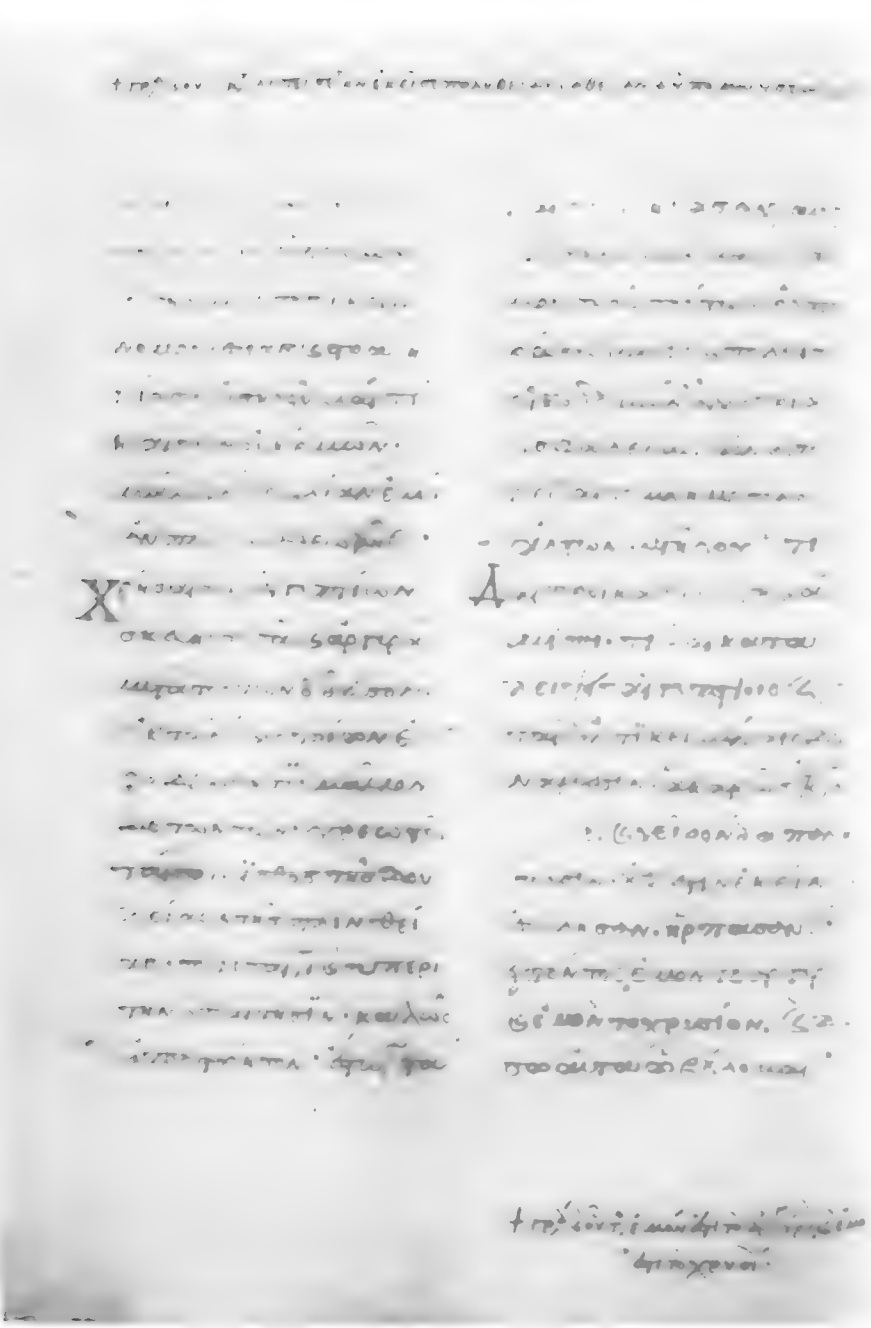


Tav. 14. — *Athous Iber.* 463, f. 50.

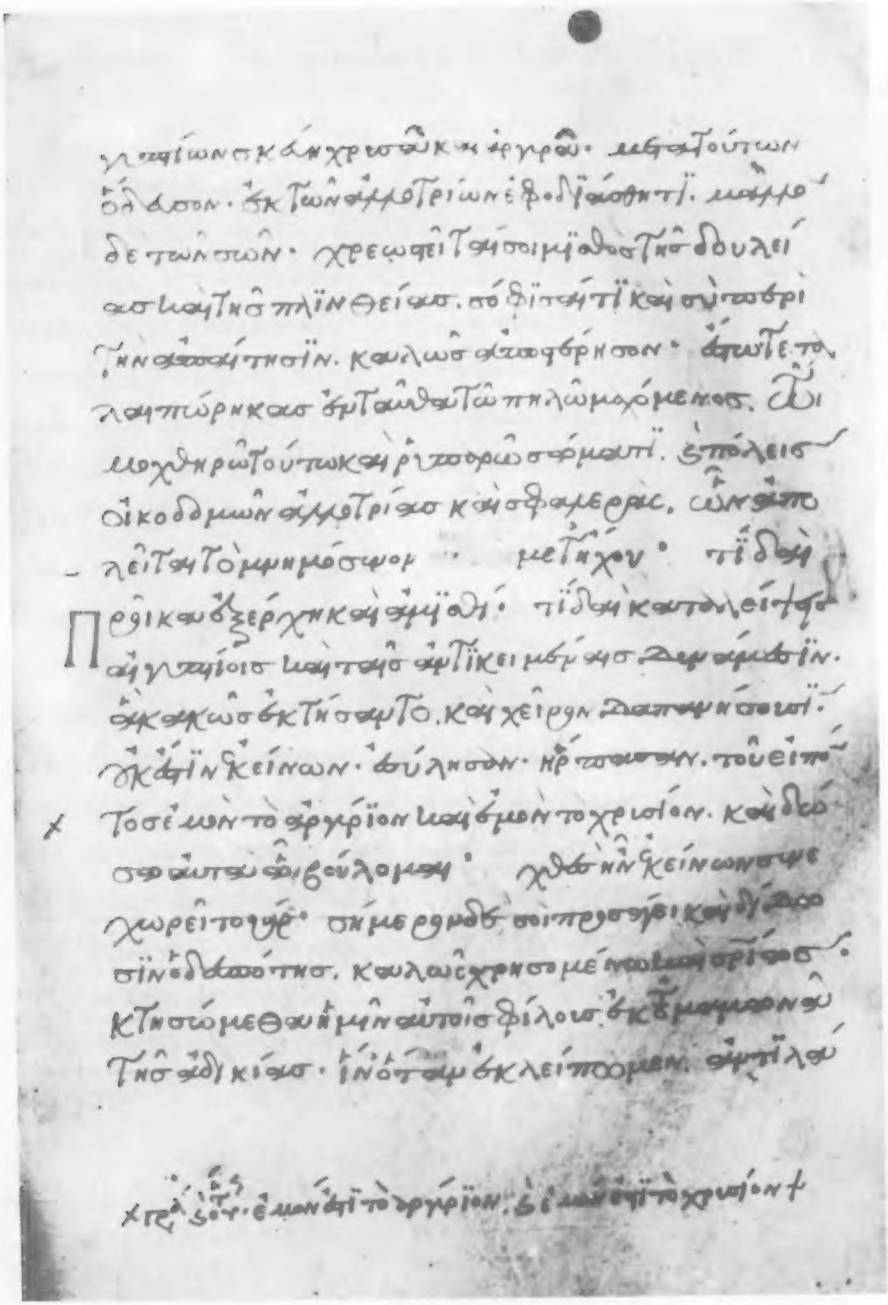


Tav. 15. — *Athous Iber.* 271, f. 51v.

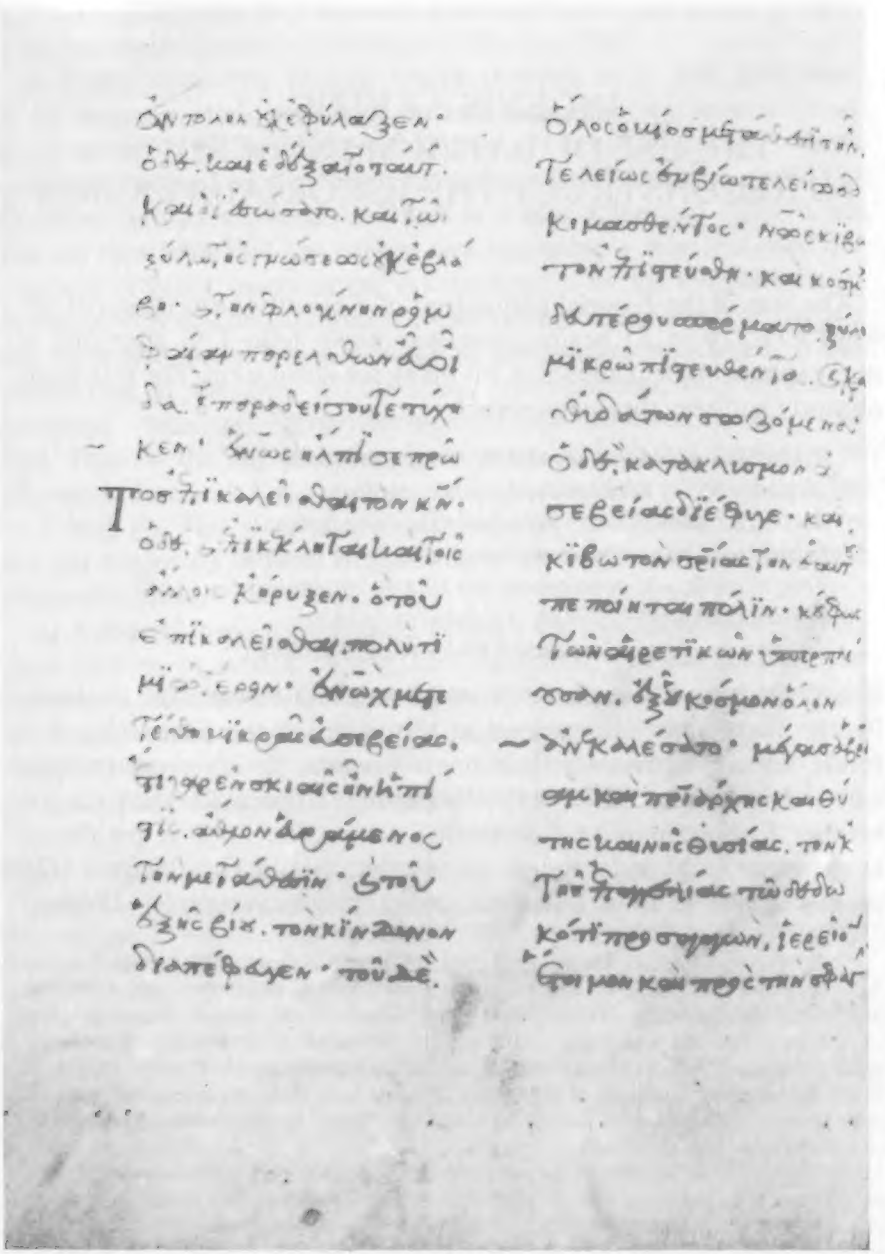
Tav. 16. — *Athous Panteleem.* 6, f. 53.



Tav. 17. -- *Athous Iber.* 271, f. 21v



Tav. 18. — *Athous Panteleem.* 6, f. 22.



Tav. 19. — *Athous Iber.* 271, f. 157v.

TABLE DES MATIÈRES

Articles

F. D'Aiuto, *Su alcuni copisti di codici miniati mediobizantini*..... 5
M. Jeffreys, *Digenis Akritis : The Use of Later Manuscripts to Reconstruct the Escorial Version* 60
Julia Montenegro et A. del Castillo, *Precisiones sobre Ceuta antes de la conquista musulmana (Siglos VI-VIII)* 70
A. G. C. Savvides, *Some Notes on the Terms* Agarenoï, Ismaelîtai *and* Sarakenoï *in Byzantine Sources* 89

Mémoires

N. Aujoulat, *Créateur et Création dans l'œuvre d'Hiéroclès d'Alexandrie* 97
J. L. Boojamra, *Christianity in Greater Syria : Surrender and Survival* 148
N. Delierneux, *Virilité physique et sainteté féminine dans l'hagiographie orientale du IVe au VIIe siècle* 179

Documents

Foteini Kolovou, *Zur byzantinischen Etymologie der Wörter* Indictio, Nonae, Idus *und* Calendae *in den Hss.* Marc. Gr. *506 (Coll. 768) und* Vat. Gr. *7* 244
I. D. Polemis, *Philologische und historische Probleme in der schedographischen Sammlung des* Codex Marcianus Gr. *XI,31* ... 252

Notes

B. Baldwin, *"Torna, torna, phrater" : What Language ?* 264
R. Tood, *An Inventory of the Greek Manuscripts of Themistius' Aristotelian Commentaries* 268

Informations

P. YANNOPOULOS, *Une assemblée des byzantinistes hispanophones* 277

Corrigenda 279

Bibliographie

1. *Comptes rendus*

P. YANNOPOULOS, c.r. de Nike-Catherine KOUTRAKOU, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e-X^e siècles)* (*Université d'Athènes. Faculté des Lettres. Bibliothèque «Sophie N. Saripolou»*, 93), Athènes, 1994, 459 pages 280

Andrea SCHMIDT, c.r. de G. SCHRAMM, *Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, Freiburg, 1994, 270 pages 281

Catherine VANDERHEYDE, c.r. de E. ZANINI, *Introduzione all'archeologia bizantina*, Rome, 1994, 274 pages 282

EADEM, c.r. de H. M. KÜPPER, *Bautypus und Genesis der griechischen Dachtranseptkirche* (*Veröffentlichungen der Komission für die Tabula Imperii Byzantini*, 6 = *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften*, 246), Vienne,1996, 76 pages 284

2. *Notices biliographiques* par B. COULIE, J. DECLERCK, J. MOSSAY, Catherine VANDERHEYDE, P. YANNOPOULOS 286

3. *Ouvrages reçus par la Rédaction* par P. YANNOPOULOS 313

Table des matières 321